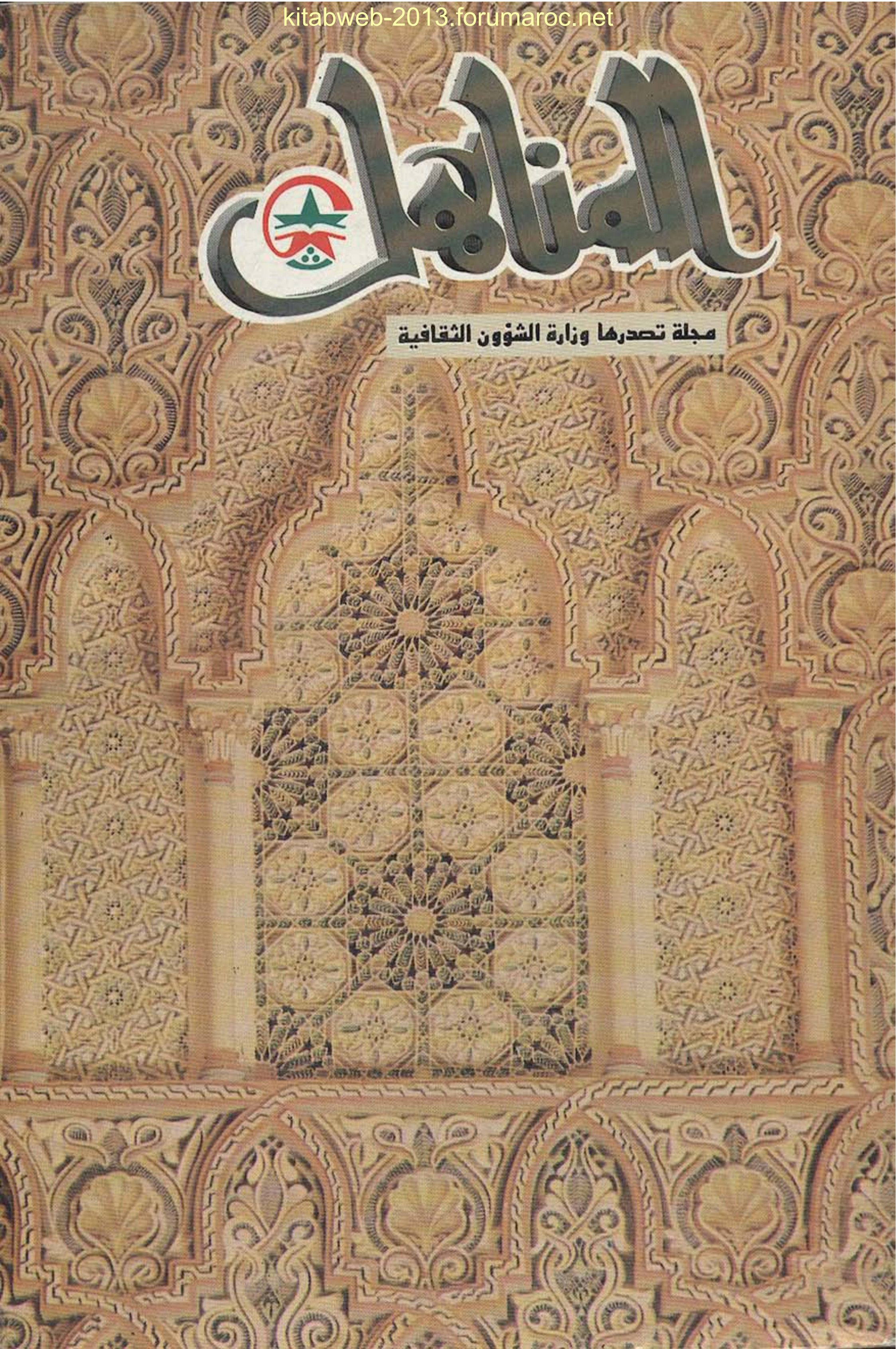

المناهل
مجلة تصدرها وزارة الشؤون الثقافية



تصدرها وزارة الشؤون الثقافية

أســسهــا **الحاج مَحمد أبَا حنيني** سنة 1974

تولى إدارتها محمد الصباغ

المهدي الدليرو

المـديـر المسؤول

محمد احميدة

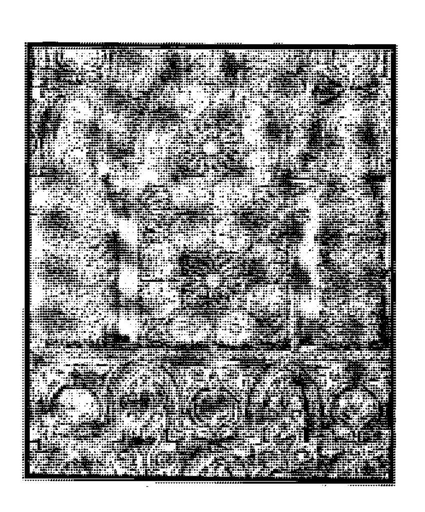
بمساعدة

خليل الصافي، عبد المالك تمان، عبد العزيز أعمار.

مستشارا التحرير :

د. مــحــمــد بـنـشـريفــة، عبد الله شقرون

العدد : 48 السنة العشرون، ربيع الثاني 1416 - شتنبر 1995



صورة الغلاف :

أصالة وإبداع كما تجلت في
إحدى زوايا مسجد الحسن الثاني
بالدار البيضاء ـ المملكة المغربية.

الفهرس

دراسـات :

قـراءات :

إبـداع :

دراسات

كتب الطب مصدرا للتاريخ الدولي

عبد الهادي التازي(*)

... وأنا أحرر موسوعتي حول التاريخ الدبلوماسي للمغرب لفت نظري تنوع مصادر ذلك التاريخ التي كانت تشدّني إليها لدرجة أنها كادت تلهيني عن مواصلة ما كنت بصدده!

لقد كان بعضها يكوّن بحثا مستقلا على حدة، ومن هنا تجمعت لدي عدة فصول عن تلك المصادر أعتزم إن ثنّى الله لي الوساد، أن أقدمها على شكل أحاديث ومقالات.

ونحن نعلم أن المهندس عندما ينتهي إلى وضع تصميم لبيت أو عمارة، يترك وراء ذلك التصميم كومة من الأوراق التي بيضها قبل أن يصل إلى ذلك التصميم، وقد كان حالي أنا على ذاك النهج، فقد توفرت لدي عدة ملاحق وعدت في غضون الكتاب بنشرها.

لقد كان من تلك المصادر:

كتب النوازل والفتاوي التي كشفت لنا عن كثير من الأخطاء التي كنا نسير على ترديدها تقليدا لبعض المعلومات التي روتها بعض مصادر تاريخ المغرب وأكتفي بالاشارة إلى الأسباب التي جعلت الملك محمد الثالث يرفع حصاره عن الاسبان في

(*) عضو أكاديمية المملكة المغربية.

مليلية والتي وردت ضمن فتوى عدد من العلماء منهم الحافظ العراقي والشيخ التاودي ابن سودة والشيخ بناني[1].

كما وجدنا من تلك المصادر كتب الفهارس التي وقفنا فيها على نصوص بعض الاتفاقيات التي غابت عن أعين الذين كانوا يهتمون بالعلاقات الدولية بين الاسلام والمسيحية في الغرب الإسلامي..

ووجدنا من تلك المصادر الحوالات الحبسية أو حجج الوقف كما يسمونها، وكان بعضها يتوفر على تقاييد ذات طابع دولي وخاصة في علاقتنا مع عالم المشرق، وهي المعلومات التي أكدتها الوثائق التي عثرنا عليها في حضر موت.

كما وجدنا تلك المصادر بعض المنقوشات على الألواح أو الجص أو على القطع النحاسية على نحو ما وقفنا عليه مما يتصل بالأمير أبي مالك الذي اتخذ من (رندة) عاصمة له، على عهد والده السلطان أبي الحسن من بني مرين.

هذا إلى المسكوكات التي تعتبر الركيزة الأساس لحضور الدولة أي دولة على مرّ العصور... وقد وجدنا من تلك المصادر مذكرات السفراء، مغاربة وأجانب، ومذكرات الأسرى كذلك أجانب ومغاربة ممن كانوا يتحدثون حديث شاهدي عيان.

ووجدنا من تلك المصادر سير بعض الذين كانوا يتطارحون على الأجنبي مستعينين به لكي ينالوا غرضا من أغراض الدنيا ومن أجل فترة من فترات الحكم! وقد كانت هذه الظاهرة المحزنة

- مع الأسف - تبرز بين الفينة والأخرى في التاريخ الدولي للمغرب وكانت تساعد خصوم بلادنا على التدخل في شؤون المغرب الذي كان في بعض الأحيان يتجزأ إلى سبعة مغارب، يربط كل مغرب منها علاقات مع الخارج!.

ووجدنا من تلك المصادر القطع الشعرية - وياما أكثرها! - مما اعتبر مصدرا حيا للأحداث كما كان يراها الشعراء في عين المكان، على نحو ما يقوم به الصحفيون اليوم، وأضرب مثلا بما قيل عن دور المغرب في كسر شوكة البرتغال في الخليج والشرق الأقصى!

وقد كان من المصادر الهامة ذلك العدد العديد من الأمثال الشعبية المغربية التي تدل على أن المغاربة كانوا يعيشون فعلا الأحداث الدولية في أوربا وفي بقية أقطار المعمور. وقد قرأنا عن استنجاد الملك محمد الرابع بالولايات المتحدة لتُعينه على دول أوروبا.. وما قيل عن ذلك من أمثال مغربية.. سوف لا أسترسل في رصد كل تلك المصادر التي تؤكد - إن كنا في حاجة إلى التأكيد - بأن بلادنا كانت دائما حاضرة على الصعيد الدولي، وهي الحقيقة التي تتحدث عنها الأرشيفات الأوروبية والأسيوية والافريقية والأمريكية كذلك.

وسأقصر حديثي الموجز هنا على اثارة الانتباه إلى الكتب المتعلقة بالطب والصيدلة من التي قد تغيب عن ذاكرة بعضنا، والتي وجدنا فيها هي الأخرى بعض المحطات التي لابد أن تستوقفنا ونحن نعالج التاريخ الدولي لبلادنا سيما وأن هذا التاريخ ظل مهملا من لدن كبار مؤرخينا من أمثال ابن خلدون

الذي تجاهل ذكر بعض الأحداث التي كان يعيشها وهو في بلاط بني مرين...

لقد كان من الممتع بالنسبة للذين يهتمون بتاريخ العلاقات التي تربط المغرب بغيره، في الأمس البعيد والقريب، أن يسمعوا عن السفارات المتبادلة بين الملوك، ونحن نعلم أن المجاملات الدبلوماسية تقتضي في كثير من الأحيان أن تتبادل الأطراف المعنية بعض الهدايا التي تخلد تلك الزيارات أو تهدف إلى إظهار المكانة التي وصلتها جهة من الجهات.

ومن هنا وقفنا في المصادر الطبية على اخبار السفارة البيزنطية التي وردت على الخليفة عبد الرحمن الناصر سنة 331هـ 948 م من القيصر قسطنطين السابع ملك القسطنطينية ومعها طائفة من الهدايا النفيسة.

لقد استُقبلت هذه السفارة من قبل عبد الرحمن الناصر بمحضر جمع من عيون العلماء والأدباء من أمثال أبي علي القالي وافد العراق.

وكما قرأنا في كتاب (عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة تـ 668) عند ترجمة ابن جلجل[2].. فقد كان في هذه الهدايا المقدمة من سفراء بيزنطة نسخة من مخطوطة ديوسقوريدس (DIOSCORIDES)، التي كانت مكتوبة باللغة اليونانية.

وكانت هذه الهدية مدعاة لاستقدام الخليفة الناصر لترجمان يحسن تلك اللغة للمساعدة على تعريب الكتاب وجعله في المتناول.

وجوابا على السفارة البيزنطية بعث الخليفة الناصر بوفادة إلى قسطنطين.. وأكبر الظن على أن الهدف من هذه السفارة كان توطيد الصداقة القديمة التي كانت بين القسطنطينية وبين قرطبة على عهد عبد الرحمن الأوسط منذ عام 225 هـ = 840 م عندما وردت بعثة من الامبراطور ثيوفيلوس (THEOPHILUS) على الخليفة في أعقاب سقوط عمّورية التي كانت موضوع قصيدة أبي تمام المشهورة في مدح المعتصم بالله:

السيف أصدق أنباء من الكتب   في حده الحدُّ بين الجد واللعب !

تلك البعثة التي أجاب عنها عبد الرحمن بارسال سفيره المعروف يحيى الغزال[3].

أريد القول: بأن الحديث عن كتاب ديوسقوريدس يقترن بالحديث عن التاريخ الدولي لبلاد المغرب على ما رأينا.

ولقد كان من المهم بالنسبة إليَّ أن أعرف أن (أرگان) من المواد التي كانت تصدر من المغرب إلى المشرق على نحو ما عرفناه عن تصدير اللّبدة المغربية وتفوقها على لبود خراسان في أواخر القرن الثاني الهجري أي منذ العهد الادريسي[4].

ولقد استفدنا من النقل الفريد الذي أورده ابن البيطار في كتابه «الجامع لمفردات الأدوية والأغذية» انه في النصف الأول من القرن الخامس الهجري - على الأقل - كانت (أرگان) تجلب إلى المشرق، يعني في الفترة التي عاشها المغرب متأرجحا بين الحكم الأموي بالأندلس وبين الحكم الفاطمي بتونس!.

وهكذا قرأنا في (الجامع) أن الطبيب المصري الشهير أبا الحسن عليا ابن رضوان الذي توفي سنة 453 هـ = 1061 م والذي خصص له ابن أبي أصيبعة ترجمة حافلة من عشر صفحات، والذي كان مصدرا من المصادر المعتمدة عند ابن البيطار... ابن رضوان هذا وصف لنا (أرگان) أو (لوز البربر) بأنه ثمر شبيه بصغير البلوط وأنه أصفر اللون، في أحد جوانبه ثقب غير نافذ إلى داخله، وبداخله لبّ شبيه بحب الصنوبر.

والمهم في نص ابن البيطار أن ابن رضوان يخبرنا في هذه الفقرة بأن هذا الثمر يجلب من شجر كبير بالمغرب الأقصى. يضيف ابن رضوان إلى هذه المعلومة أن شجر أركان له فوائده الطبية التي يعدها واحدة واحدة.

وان الذين يعتزون بالثروة الوطنية للمغرب ليقدرون هذه المعلومة التي قدمها لنا ابن البيطار نقلا عن ابن رضوان الذي ضاع نصه الأصلي حول هذه الشجرة التي تعتبر حتى اليوم، وبالرغم من ظهور كل المعلومات التي تصنف أسماء النبات شرقا وغربا، أقول تعتبر خصوصية من الخصوصيات المغربية، ومعنى هذا أنه كان هناك جسر ظل قائما بين المغرب والمشرق. وعلى نحو هذا وجدنا عشرات الأمثلة من الفقرات التي لم يشعر فيها ابن البيطار بأنه كان يقدم لنا لقطات هامة عن مدى صلة جهة بأخرى وكان يقدم لنا صورة عن مدى التعامل بين الأمم وخاصة على صعيد التجارة الطبية التي كان لها طابع (كُوسْمُو بُّولِيت) كما يقولون بلغة الأنكلوساكسون!


القصر الملكي
الخزانة الحسنية

ويبقى علينا بعد هذا التقديم لما ورد في كتاب « الجامع » لابن البيطار أن ننبه لتقصير وقع في الترجمة الفرنسية التي قام بها - مشكورا - الدكتور لوسيان لوكلير قبل أكثر من قرن(5).

لقد علمنا أن ابن رضوان تحدث بالحرف عن « جلب » أرگان من المغرب الأقصى بالتحديد، لكن لوكلير تجاهل عند الترجمة كلمة (جلب) واكتفى بالقول بأن الشجر من المغرب الأقصى (DU MAGH-REB EXTREME).. مع أن هناك جالبا ومجلوبا منه، وبالحري هناك أطراف كانت تتناقش هذا « الجلب » وهو ما يعني (الاتصالات والعلاقات بين المغرب والمشرق حول هذه المادة)...

وبمناسبة حديثنا عن أرگان المغرب الذي كان يصدر إلى المشرق في العصور الوسطى، نرى من المفيد جدا أن نذكر هنا أن المبعوث الأمريكي الأول للديار المغربية طوماس باركلي الذي أوفده الرئيس الأمريكي جورج واشنطن بقصد التفاوض مع السلطان سيدي محمد بن عبد الله حول إبرام اتفاقية للسلام والتجارة بين المغرب والولايات المتحدة الأمريكية، أقول ذلك المبعوث الأول هو الذي حرر تقريره من طنجة إلى طوماس جيفرسون وجوهن ادامس بتاريخ 10 دجنبر 1786 يقول فيه من جملة ما يقول:

« إن المغرب يصدّر إلى الخارج علاوة على زيت الزيتون، يصدر (لوز البربر) وهو ثمر يشبه إلى حد ما شجرة الزيتون ». ولم يكن (لوز البربر) يعني شيئا غير أرگان على ما يعرفه كل الذين يهتمون بهذه الثروة الوطنية الفريدة التي تعتمد عليها الدور الكبيرة في أوربا لإنتاج مراهم التجميل وتطرية البشرة!!

ولم تكن مادة (أركان) وحدها التي كانت تصدر من المغرب، فقد تحدث ابن البيطار عن النبات الذي يحمل اسم (عاقر قرحا LE PYKETHRE) الذي يذكر ابن البيطار أنه دواء معروف عند الجميع، وهو المسمى بالبربرية تاغندست، ولا يعرف العاقر قرحا بغير بلاد المغرب خاصة، قال: ومنه يحمل إلى سائر البلاد، وأن الناس يعرفون (تاغندست) في دمشق، بعود القرح المغربي[6] ومعنى هذا أيضا أن هذه المادة كانت تصدّر من المغرب.

واذكر إلى جانب (أركان) و(عاقر قرحا) مادة (الزنجبيل) وهو مما كان ينبت في بلاد المغرب أيضا على نحو ما ينبت في أرض عُمان، ونعلم أنه يؤكل رطبا ويستعمل يابسا وأنه يشرب قبل الطعام، والمهم عندي في الموضوع أن كتب الطب والصيدلة وأقصد دائما إلى الجامع لابن البيطار، الذي يقول إنه يجلب في أواني خاصة إلى إيطاليا[7].

وفي مقابل المواد التي كانت تصدر من المغرب، نجد أن بلادنا كانت تسعى إلى البحث عما تحتاج إليه من جهات أخرى، حيث نقف على أنواع من الأفاوية والأعشاب التي تأتينا من أقاصي، البلاد من بلاد الترك والفرس ومن آسيا: الهند والصين.

وهكذا فان المغاربة يعرفون إلى اليوم استعمال الحشرة التي تحمل اسم «ذبّانة الهند» (LES CANTHARIDES)[8] ويدل اسمها كما نرى على أنها تأتينا من القارة الهندية. وكذا استعمال المغاربة لحب الهيل الذي يحمل في المغرب اسم (قاقلة) الذي يأخذ اسمه من الميناء الذي يقع في الملايو والذي تشحن منه هذه المادة إلى بلاد المغرب. ونحن نحرّف اسمه إلى قاع قلة!

وكذا استعمال دار الصيني الذي يشبه القرفة ويأتينا - كما يدل على ذلك اسمه - من بلاد الصين وقد شاهدت منه في أسواق بيكّين أكواما معروضة للبيع.

وعلى نحو ما نقوله كذلك في بخور (الجاوي) الذي يأتينا من جاوه في أندونيسيا، نقوله كذلك، في بخور العود القماري نسبة إلى مدينة قمار الهندية.

وقد تحدث الطبيب عبد القادر بن شقرون (طبيب السلطان مولاي اسماعيل) في أرجوزته الطبية عن بعض الثياب التي ترد علينا من بلاد الروم ذاكرا بالذات، مدينة روان (ROUEN) الفرنسية مفضلا لها - أي لتلك الثياب - على ما يأتينا من أسيوط ومنفلوط، ولا يخفى علينا صلة الثياب بالمادة الطبية والحالة الصحية للبدن...(9).

ويعرف المغاربة ثياب (الملف) التي ترد من المدينة الايطالية (أمالْفى)، كما يعرفون خيوط الصقلي الواردة من صقلية، ويستعملون كذلك القهوة الواردة علينا من ميناء مُخَا ببلاد اليمن المحرَّفة عند الفرنسيين إلى مُكَا MOKA.

وجود تلك المواد المغربية في بلاد غير بلادنا، ووجود المواد المشرقية ببلادنا، يعني وجود قوم مفاوضين حول تصدير أو إيراد تلك المادة أو هذه، ويعني بالواضح وجود صلاتٍ تربط المغرب بباقي الأمم.

وإن حديث المصادر التاريخية عن وجود طائفة من المغاربة في الهند وفي الصين مثلا، ووجود مقابر ومشاهد لبعض الاعلام

المغربية في الشرق الأقصى، ثم وجود مشاهد لبعض الاعلام المشرقية في بلادنا، كل ذلك مما يبرر الحديث عن التآليف الطبية مصدرا من مصادر التاريخ الدّولي للمغرب.

وقد قرأنا في تاريخ الموحدين عن وجود طائفة من الأطباء اللامعين يصحبون الركب الخلافي، ولاشك أن هذا الحضور لم يكن للفسحة والنزهة، ولكن لأداء المهمة التي تنتظر الطبيب عند الطوارئ! وقد كان الأطباء مصحوبين بتشكيلة من الأدوية بل وبعدد من الأدوات الجراحية لجبر الكسور ورتق الخروق واستخراج السهام من المقاتل: الرأس والقلب والرئة.

ومن هنا رأينا أن مخطوطة أبي القاسم الزهراوي (ABULCASIS) (التصريف لمن عجز عن التأليف) تتضمن رسوما لعدد من الأدوات المستعملة لهذه الغايات من لدن الأطباء من مختلف الحيثيات.

ومن المهم أن أقول هنا ان بعض المصادر الأروبية وخاصة منها البرتغالية تذكر أن الأطباء المغاربة كانوا يقومون أيضا بعلاج خصومهم في المعسكر الآخر. وهذه لقطة جميلة أخرى في العلاقات الدولية للمغرب أثناء الحروب.

وعندما نتتبع تطور العلاقات بين دول البحر المتوسط على الخصوص، فإننا سنقف على عدد من الاتفاقيات الاقتصادية التي لا تخلو من النص على بعض المواد الطبّية والصيدلية، بما فيها الأعشاب والمعادن والحيوان كذلك.

وهكذا وجدنا اسم الضمغ العربي (LA GOMME ARABIQUE) والنطرون (BORAX) والميعة (STURAX) والكافور (CAMPHRE) والعنبر (LA DNUM) والصّبر (ALOES) والتخت (TARTRE) والزعفران (SAFRAN) والشبث (ANETH) والكمون (CUMIN) والزعتر (THYM) وأتاي (LE THE).

وكان من أغرب ما نصت عليه الاتفاقيات أيضا وخاصة منها الاتفاقيات المبرمة بين المغرب وبعض الدول الأروبية: انجلترا مثلا، نصَّت على تصدير ما يسمى بالعلق الطبي (SANGSUS) الذي كانت تستعمله - وما تزال - المستشفيات الأروبية في عمليات الفصد لتنشيط الدورة الدموية، الأمر الذي يدل أيضا على ما نقوله من أن المصادر الطبية تعتبر مصدرا من مصادر التاريخ الدولي للمغرب[10].

وفي حديث الاروبيين في بحوثهم الطبية داخل قارتهم، لم يفتهم أن يتحدثوا عما كان يمكن أن يصل إليه الطب من تطور، لو أن علاقات المغرب بأروبا كانت على درجة أكثر تفهما لما كانت عليه على عهد السلطان مولاي اسماعيل مثلا.

وقد قرأنا بحثا حول هذا الموضوع للجنرال بيير لوفيفر والجنرال مولاي ادريس عرشان في المجلة الفرنسية (لابريس ميديكال LA PRESSE MEDICALE) في عدد 14 يناير 1984 بمناسبة الحديث عن فشل خطبة الأميرة الفرنسية «كونتي» من لدن السلطان مولاي إسماعيل...[11].

وفي كثير من التقارير التي كان يحررها الدبلوماسيون الأجانب، ممن كانوا يقومون في نفس الوقت بدور الأطباء في

القصور الملكية كنا نلمس بعض الحقائق عن العلاقات التي تربط المغرب بغيره من الأمم من خلال تلك المذكرات.

ونذكر من بين هؤلاء الطبيب الدبلوماسي الانجليزي ويليام لامبريير (W. LEMPRIERE)، الذي قدم لنا معلومات جد هامة عن النشاط السياسي للعاهل المغربي الملك سيدي محمد بن عبد الله، وذلك عندما كان يقوم بعلاج بعض حريم القصر الملكي، حيث كان له حديث عن الأميرة الضاوية (الكورسيكية الأصل) التي يحتفظ لها المتحف الوطني في مدريد بلوحة فنية رائعة.

وما قلناه عن هذه المذكرات من الوافد الانجليزي نقوله عن سكرتير السفير الاسباني جورج خوان (JORGE JUAN) سفير الملك كارلوص الثالث، الذي سجل حديثا مهما عن الحالة الصحية في بلادنا وعن الامكانات الطبية التي كانت في المتناول. إن الأمثلة كثيرة وكثيرة وخاصة في العهد الأخير لما قبل نصب الحماية، حيث نجد أن للاطباء الاجانب دورا ملحوظاً في التاريخ الدولي للمغرب.

وسأكتفي بالقول بأنه عندما تتم فهرسة كتب الطب فهرسة مفصلة - على الأقل - على نحو ما فعله الدكتور لوكلير، عندئذ سنقف على جانب مهم من تاريخنا الدولي والوطني كذلك.

أمامنا عدد من كتب التراث الطبي مخطوطة ومطبوعة، ومع الأسف الشديد تنقصها الفهارس العلمية المفصلة التي تختصر طريقنا للمعرفة، بما تلك الكتب (كتاب التّيسر) الذي نشرته أكاديمية المملكة المغربية والذي نشرته كذلك المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

وأعتقد أنه عندما تتم تلك الفهرسة، فانه سيسهل علينا أن نعرف المزيد عن علاقتنا بالامم الاخرى مما يتصل بتبادل الخبرات وتبادل المواد الصيدلية، من غير اعتبار أبداً للفروق الموجودة بين بني البشر.

*****

الهوامش :

(1) النوازل الصغرى للمهدي الوزاني ج 1 ص 411 طبع وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية 1412-1992. الاستقصا للناصري ج 8، ص 40 طبع دار الكتاب - الدار البيضاء 1956.

(2) ابن أبي أصيبعة: عيون الانباء في طبقات الأطباء، دار الثقافة بيروت (لبنان) الطبعة الرابعة 1408 = 1987 ج 3 ص 75.

(3) فازيليف: العرب والروم، ترجمة محمد عبد الهادي شعيرة، دار الفكر العربي، بروكسيل ص 164-162. الدكتو عبد الهادي التازي، التاريخ الدبلوماسي للمغرب ج 4 ص 308، رقم الايداع القانوني 1986/25 مطابع فضالة، المحمدية.

(4) عند كلامه حول تحف الصين قال الجاحظ في كتابه (التبصر بالتجارة) : إن خير اللبود الصينية ثم المغربية الحمراء. ثمار القلوب، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة المعارف، مصر 1985.

(5) Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale et autres bibliothèques, Paris, imprimerie nationale 1883. t. 26 p. 246.

(6) الجامع لابن البيطار ج 3، ط 1291 = 1875. محمد العربي الخطابي: تنقيح الجامع، بيروت 1990 ص 237.

(7) الجامع ج 2، ص 167.

(8) يبدو أن ذبابة الهند لها صلة بالذراريح التي وردت في كتاب (الجامع) الذي يقول فيه: إن منه ما يسمى بالبربرية أزغلال، الذي ينفع إذا جعل في مرقة اللحم ج 2، ص 167.

(9) الطب العربي في القرن الثامن عشر من خلال الأرجوزة الشقرونية، تحقيق وتعليق ديدر التازي، طبع الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، 1404 هـ.

(10) د. التازي: التاريخ الدبلوماسي للمغرب ج 2، ص 19، مطابع فضالة المحمدية، رقم الايداع القانوني: 1986/25.

(11) الزعفران أو الذهب النباتي (مجلة الخطوط الملكية المغربية دجنبر 1994: R. LOUSSERT: LE THE

(12) Pierre Lefebvre et Moulay Idriss Archane: Une Idylle Manquée a la cour du Roi du Soleil ses Conséquences du Regard de la Medecine du XVI siècle La Presse Medicale, 14 Janvier 1984 PARIS.

*****

القصيدة الحديثة ومسألة التصنيف

ابراهيم السولامي(*)

الكتابة عن القصيدة العربية الحديثة شائكة، ومحاولة تصنيف كتابها أكثر عسراً، ويتبدى هذا العسر في كثرة المفاهيم، وتناقضاتها أحيانا، وفي زخم التجربة الحداثية وكثرة مدعيها الصادقين والمزيفين. ونحن حين نسأل أنفسنا هل يمكن أن نصنف شعراء القصيدة الحديثة عبر الأجيال، أو التجارب، أو الرؤى، فإننا نكون قد قبلنا مبدأ التصنيف وأخضعناه إلى الواقع الشعري، وسلمنا سلفا بوجود مجموعات متجانسة فيما بينها، في مواجهة مجموعات أخرى، ولم يبق إذن إلا البحث عن سمات الاختلاف، بل نكون قد حددنا هذا الاختلاف في خانات ثلاث: الجيل، التجربة، والرؤيا.

إنها صعوبة حقيقية خاصة إن سعينا من وراء البحث في الموضوع المقترح إلى إصدار أحكام مطمئنة، وكأن القضية تحددت وأسلمت قيادها، في حين أن المخاض ما انفك يدلي بألف احتمال، ويبهرنا بالمزيد من الجيد والرديء، المبهر والمستفز من الشعر الحديث.

ولأن علينا أن نقول كلمة في الموضوع فإننا نتجاوز سؤالا مزلزلا يدور في أخلاد كثيرين وهو: أهذا زمن الشعر؟ فإذا اتفقنا

(*) أستاذ جامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن طفيل، القنيطرة.

على انحسار زمن الشاعر «الذي يملأ الدنيا ويشغل الناس»، فإن علينا أن نسأل سؤالا ثانيا يدور بدوره في الأذهان ويعنينا مباشرة وهو: ألم تسهم القصيدة الحديثة في هذا الانحسار بسماتها الحديثة وآفاقها غير المألوفة؟.. لا ريب عندي أن هذه الأسئلة وأمثالها تنبع من واقع عصرنا، وما يتقلب فيه من نشاط بشري! مادي وفني وروحي يتشكل بطريقة تسعى إلى فهم الإنسان، وتحقيق حاجياته الأساسية المادية منها والباطنية. فأين مكان الشعر في هذا النسيج الحياتي؟ وهل يصنَّف إلى خيوط ضرورية وخيوط زعانف يمكن استبعادها؟... لا أريد أن أتيه في الحديث عن الشعر في زمن الآلة ولا عن الأمية المنتشرة في عالمنا العربي الحائلة بين رغبة شعوبنا في التواصل المعرفي وواقعها الأليم، ولا عن الأغنياء وقد تنكبوا حب الفنون عامة وأخلصوا النية إلى شهوات التنافس في اكتناز المال والبحث عن تراكمه في عوالم المضاربات والاستغلال، ولا عن العلم الذي يسعى إلى احتكار الحقيقة وحده بشراهة وطغيان.. لا أريد أن نتيه في هذا الواقع الصارخ البارز الأنياب، ذلك أن الله خلق العالم شعرا: فتجانس الأصوات وتنافرها، وقطرات المطر أو زخَّاته، وتناسق الجسم البشري، وتنوع النجوم، وتباين الليل والنهار، وسيولة النهر وهدير البحر... كل ذلك يوحي بإيقاع أزلي يطفح بالجمال، والحيوية، والموسيقى التي تخاطب الروح.

الشعر إذن خالد، بل إني مع الذين قالوا عن سيادة بعض فنون القول في عصرنا من رواية وقصة ومقالة" «إن أحد أسباب سيادتها - إن سلمنا أنها سادت - هو ما بها من شاعرية».

فما الشعر إذن؟ ففي مفهوم الشعر يمكن التصنيف أو التفاضل، فهل المهم أنه مفهوم اختلفت حوله الأجيال؟ أم الأهم ليس في المفهوم بل في التجربة وصياغتها دون اعتبار للزمن والأحقاب؟...

لو سلمنا بتطور الشعر عبر الأجيال لكنا قد ما ثلنا ا لشعر بالعلم واستعرنا أسلوب العلم في دراسة الشعر، وهو فن يستفيد من كل تطورات العلم والفكر، ولكنه عالم له سماته ومميزاته ومتغيراته في مسار ليس محددا بصرامة المناهج العلمية، الخاضعة لقوانين وإجراءات عقلية مقننة.

فقد لاحظ نقاد القصيدة الحديثة أن أبا تمام مثلا أكثر حداثة من بعض الشعراء المعاصرين. ونحن نلاحظ أن شعراء محدثين مروا بتطورات في إبداعهم على مستوى الشكل خاصة، بل إن منهم من ظل يزاوج بين الكتابة التقليدية والحداثية وفق المناسبات. تصنيف الأجيال في الكتابة الشعرية إذن ليس تصنيفا دقيقا ولا مقنعا، لأن مفهوم الشعر عن اقتناع يلزم صاحبه بكتابة متواصلة في خط إن لم يكن تصاعديا فإنه لا يفقد ملامحه الأولى عبر السنين.. فأي أجيال نعني: الستينات؟ السبعينات؟ أم الثمانينات؟.. أنا لا أجد تباينا كبيرا في جوهر الكتابة الشعرية الحداثية بين السياب وحجازي، والجيل الذي تلاه من أمثال أمل دنقل، ثم المتأخرين من أمثال حسب طلب، إلا في محاولات محدودة تريد قطع التواصل لكنها تظل قطيعة محدودة في التنويع الشكلي لا في جوهر التجربة الشعرية الحديثة.

هل التصنيف يمكن أن يقوم عبر التجارب؟.. في نظري، التصنيف ينبع من مفهوم الشعر الحداثي.. فإحساس الشاعر المعاصر اليوم هو إحساس بضرورة البحث عن شعر يلائم الحياة الجديدة، فقد تحولت قيم المجتمع القديم إلى قيم جديدة تقدس المال والسلطة، واكتسح العلم عوالم كان لها منظور شاعري فأصبحت مادة للبحث والتناول المادي: فالقمر وطئته الأقدام، وأعماق البحار أصبحت مادة للمشاهدة بالعين المجردة، وأعضاء الإنسان انتقلت من واحد لآخر.. فضاع سحر الأشياء وسرت البرودة في كثير من مظان التشويق والإغراء.

البحث عن شعر جديد أصبح بحثا عن موقف حياتي يلائم العصر ويتغلغل في مساربه بتعبير حي، ولغة غير مألوفة، ورؤيا مبتكرة. لذا كانت التجارب الشعرية الحديثة غنية بصياغتها لغة، وإيقاعا، ورؤى، وهي في غناها جمعت بين المتناقضات، وتفتحت على المجاهيل، وأثارت الخلاف الحاد بين المبدعين أنفسهم، وبينهم وبين المتلقين نقادا كانوا أم قراءا.

فأين يكمن التفاضل أو التصنيف على أساس التجارب والرؤى؟ لنحدد أولا ما نقصد بالتجارب وما نقصد بالرؤى.

بديهي أن التجربة هي حصيلة من وقائع معيشة، أو مقروءة، أو متخلية، أو أسطورية، وبديهي أن غنى التجربة يستلزم الوعاء الذي تصب فيه باقتدار وفنية، ومن ثم لم يختص المغامرون، المتنقلون بتفوق على الذين لم يغادروا مكانهم، فالعقاد ونجيب محفوظ ووليم فولكنر ظلوا حبيسي أوطانهم وأبدعوا، كما أبدع

المغامرون مثل همينغواي، ومالْرُو، ورامبو ويوسف ادريس، والجواهري، وهم يجوبون العالم ويستفيدون.

لكن تجارب الشعراء المحدثين انصبت أيضا على أدواتهم الفنية يبدون فيها ويعيدون بتمرد ما انفك يثير الزوابع، فاللغة ابتكار يثور على المعنى المألوف، وعلى تكرار الصيغ؛ إنها تجعل الشعر إبداعا للغة يفرغها من المعنى العام المتآكل ليشحنها بحمولة جديدة غير متوقعة. ولأنها لغة مبتكرة فهي بحاجة إلى قالب مبتكر يهدم السائد من الإيقاع لينسج بيتا جديدا قد تترسب فيه بعض لبنات الماضي وقد تحيد عن كل ترسب عالق بالصياغة.

النقاد المؤيدون أضفوا على التجارب الحديثة هالة من القوة والتفرد، والنقاد المعارضون، مثل الأستاذ أحمد المجاطي، رأوا أن التنظير أسرف في جمع كل المحاسن، أما الشعر نفسه فما زال متأثرا بالمناخ الرومانسي خاصة.

لن نقوى على تلمس معطيات التمايز بين الشعراء دون كلمة عن الرؤى، والرؤى هي الرؤية النافذة للعالم، ومن ثم كانت حصيلة لمستوى الوعي، وبعد الثقافة، وسموّ الذوق. الرؤى هي شاعرية التمازج بالكون والتوحد معه؛ هي القدرة على تجاوز المرئيات إلى ما تخبئه لكن في صياغة فنية رفيعة، هي جزء منها وليست وعاءا خارجيا لها. والرؤى ليست فكرة واضحة تشرح ويحدد مفهومها بعقلانية. ولكنها مزيج من الأضداد، والتوقعات، والتخيل، وعمق الإحساس، والقدرة الفكرية والوعي السليم، والذائقة الجمالية.

غياب الرؤيا الفردية المميزة عند أغلب الشعراء الحداثيين هي التي أضاعت الحدود بينهم وجعلت أمل دنقل يقول يوما: « أقرأ

اليوم بعض الشعر فلا أعرف إن كان عراقيا أم تونسيا أم إيرلنديا »

الرؤيا لابد أن تتكئ على قضية أساس تملأ كيان الشاعر فيصدر عنها، وقد تبرز في عمل متكامل، وقد تتشظى في أكثر من عمل، وعلى الناقد أن يجمع شتاتها ليخلص إلى الملامح الأساسية فيها.

منذ 1967 خاصة ضاع المشروع القومي فتبددت كثير من شظايا الرؤيا، وأصبح الواقع العربي البئيس لا يوحي إلا بالتشرذم والبعثرة، وأصبحت الرؤية لا تقود إلى أي رؤيا...

وبعد، إن التصنيف بين شعراء الحداثة غير ذي أهمية بعد أن انتهى البحث عن أمير الشعراء والشاعر الفحل، ودخل الوطن في البحث عن هويته وسط الأطماع الكبرى. وليس شعراء الحداثة اليوم إلا فئة طلائعية في هذا البحث الصادق وسط طغيان المال والتسلط، ووسط التقدم العلمي المذهل الذي لم يكن قط حائلا بين الإنسان وعاطفته، وإيمانه بالحرية والكرامة؛ لأن المعركة واحدة وغايتها واحدة هي: الإنسان.

*****

ظاهرة المحلية في الفن القصصي بالمغرب

أصيلة في قصص أحمد عبد السلام البقالي

(الشطارة المسترجعة بواسطة الذاكرة)

مصطفى يعلى[*]

تزخر مدينة أصيلة بكثير من المظاهر المحلية الغنية بأصالتها. وقد أغرت بذلك كلا من الكاتب المغربي عبد العزيز بن عبد الله باستيحاء تاريخها في قصته (غادة أصيلا)[1]، والكاتب المصري جميل عطية ابراهيم باتخاذ بيئتها التقليدية خاصة لروايته (أصيلا)[2].

وقد شاء حظ هذه المدينة العريقة أن ينشأ بها في الفترة المدروسة، قصاص مغربي نشيط هو أحمد عبد السلام البقالي. فكان أن غطى مرحلة مهمة من حياتها الاعتيادية والاستثنائية التي عرفتها خلال النصف الأول من القرن العشرين. وهي مرحلة تكون ذكريات الكاتب عن طفولته، وذكريات أصيلة عن أهوالها وبطولاتها.

ومما يفيد بحثنا، أن البقالي انصرف منذ مطلع حياته الأدبية مع بداية الخمسينات، إلى غمس ريشته في بيئته الاجتماعية

(*) أستاذ جامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن طفيل، القنيطرة.

المنغلقة التي تكوّن عالم المدينة المحدودة جدا، ليرسم في قصصه لوحات سردية ممتعة الألوان والنكهة، ذات غرابة وتفرد مثيرين، الأمر الذي أسبغ على معظم أعماله القصصية طابعا محليا متميزا، بسبب تأصل النزعة المحلية داخل أعماقه. هذه النزعة التي يبدو أنها كانت تتغذى على حنينه الدائم لمدينته الصغيرة، بعد أن هجرها مبكرا للدارسة في تطوان والقاهرة ونيويورك، ثم للعمل الرسمي خارج البلاد وداخلها.

ومن الملاحظ، أن أصيلة أو المدينة الصغيرة - كما نعتها الكاتب في الكثير من قصصه - هي محور أغلب انتاجه القصصي. وحتى القصص التي تدور أحداثها خارج هذه المدينة يكون منطلقها منها ومرجعها إليها غالبا.

وهكذا اهتم الكاتب في قصصه بتسجيل كثير من المظاهر المحلية، وخاصة ما يتعلق منها بالعادات، والتقاليد، والطقوس الاجتماعية، والذهنية الخرافية السائدة، ومكانة الفقيه العالم في المجتمع، والطرق التربوية القاسية.. ولعل تخصص البقالي في علم الاجتماع سواء في دراسته العليا بالقاهرة أو نيويورك، قد ساعده على استيعاب الظواهر الاجتماعية بمدينته الصغيرة، وإعادة تقييمها على ضوء ما وعاه من معايير ومفاهيم، دون أن ننسى ان عالم الطفولة يبقى هو الموضوع الغالب على قصصه.

ويبدو ان تلك المظاهر المحلية تتركز في معظمها على محورين أساسيين، هما:

1 - الشطارة المتحدية.

2 - طرد المدينة لابنائها.

وقد استقطب المحوران كثيرا من قصص البقالي، خاصة في مجموعتيه القصصيتين (قصص من المغرب) و(الفجر الكاذب)، كمايتضح من هذا الجدول:

	القصة	المجموعة القصصية
الشطارة المتحدية	نداء المجهول قطط وفئران ليلة القدر يوم شيطان الفجر الكاذب	قصص من المغرب قصص من المغرب الفجر الكاذب الفجر الكاذب الفجر الكاذب
المدينة تطرد أبناءها	نداء المجهول السلسلة الذهبية العائد	قصص من المغرب قصص من المغرب الفجر الكاذب

اننا نفهم بداهة من هذين المحورين ان الأمر يتعلق بعالم الصغار. لكننا ندرك منهما أيضا الوجود الضمني لعالم الكبار، بثقله الضاغط وردود فعله الرادعة أمام شطارة الصغار المتحدية وشيطنتهم الزائدة، مما يكون عامل طرد موئس يضطر الأطفال بسببه إلى الهجرة خارج أصيلة كخلاص مجهول غير مأمون العاقبة. وسنقوم باختبار هذه الفرضية بالاحتكام إلى بعض النصوص القصصية المختارة من مجموعتي البقالي المذكورتين في الجدول أعلاه، باعتبارها نماذج تتوفر بقدر أو بآخر على المظهرين معا.

رواد المجهول :

في هذه القصة تبدو مأساة الصغار مع الكبار أوضح ما تكون. فحسن بطل القصة الرئيسي يتعرض لأشنع العذاب من طرف الفقيه الغزواني، لانه شارك في حرب الحجارة بين الأطفال ويطرد من الكتاب بسبب شعر رأسه المحلوق على الطريقة العصرية. ثم يقسو عليه أبوه بشكل أكثر وحشية حينما اكتشف سر هروبه من الكتاب. ولم يخلص حسنا من قسوة أبيه سوى خاله الذي صحبه معه إلى قرية (تندافل) القريبة من أصيلة. لكنه لم يجد هناك أيضا غير قساوة الضرب والقيد والسجن التي جابهه بها خاله وفقيه كتاب القرية. وكاد يقتل هناك من طرف أهل خديجة بعد اكتشاف علاقتهما المغضوب عليها، لولا تمكن حسن من الفرار بمعجزة إلى مدينة طنجة.

الشطارة المتحدية :

في غياب أي اهتمام بألعاب الأطفال، كان الأبناء يخلقون ألعابهم الخاصة التي تتنوع حسب المواسم، منها الخشن ومنها اللطيف، ومن النوع الأول حرب الحجارة التي كانت سائدة بين أبناء الأحياء المتباعدة في معظم المدن التقليدية. وفي (رواد المجهول) تزعج هذه الحرب الآباء، فيرفعون الأمر إلى الفقيه بعد أن ذكرتهم بـ(حركة جبالة) أو (غزو البورطقيز) اللذين يكوّنان ذكريات مريرة في وعي الأصيليين. فتحول الأطفال في نظرهم إلى «العفاريت الذين اقلقوا راحة المدينة»[3] بحيث بثوا الرعب والفزع في الشوارع، وسلطوا على البيوت أمطارا من الحجارة، ولا

يشفع لهم «انهم صغار طائشون»[4]، كما وصفهم الفقيه الغزواني، لأنهم في رأي الآباء المشتكين «يعرفون الهم (الأكحل)»[5]. وقد أعطت أحداث القصة الدليل على صحة هذا الرأي.

فتلاميذ كتاب الفقيه الغزواني يحتالون على الفقيه والآباء، فيخفون رؤوسهم المحلوقة بشكل عصري تحت (قب) الجلباب الذي كان من العيب غير المغتفر ألا يتغطى الرأس به. لقد استطاع الأبناء أن يهرّبوا (كفرهم) عن الجميع، لولا حملة التأديب التي كشفت للفقيه الغزواني الحقيقة المذهلة. ففي ظروف التشبث بالشخصية المحلية، وفي ظل الكراهية التاريخية المتبادلة بين المسلمين والنصارى الذين طالما غزوا الشواطئ المغربية ومن بينها مدينة أصيلة بالذات، وبسبب شدة تأثير العنصر الديني، كان من المستحيل تقليد الأجنبي في مأكله ومشربه وملبسه ومسكنه وغير ذلك من مظاهر الحضارة اللصيقة به.

ان حلق الأبناء شعورهم على الطريقة العصرية نزوعا منهم نحو التجديد، هو نقطة انطلاق الأحداث وتطورها وتبلور الحبكة في نفس الآن. فقد ترتب عن اكتشاف هذه الظاهرة بين تلاميذ كتاب الفقيه الغزواني كثير من المضاعفات التي أبدى خلالها حسن وبعض الأطفال كثيرا من العناد والتحدي غالبا، وبعض المرونة والمراوغة في قليل من الأحيان.

فبعد أن كان حسن يوهم أهله بأنه يذهب إلى الكتاب، بينما هو يقضي أوقاته مع ثلة من زملائه المطرودين من الكتاب على ساحل البحر، مختبئين في برج سفينة معطوبة، اكتشف أمره من

طرف والده، فحاول الهرب من أصيلة إلى طنجة مرارا، وكانت أجرأ هذه المحاولات هي تلك التي قام بها وهو في سجنه بحجرة على سطح المنزل. فرغم تكبيله بالحديد وإغلاق الباب جيدا عليه، فإنه تآمر مع صديقه الوافي على الفرار من جديد إلى طنجة وهكذا انتظر إلى ان «انطفأ في البيت آخر نور وخفّت الحركات حتى ماتت، وشمل السكون غرف البيت وأبهاءه، فتحرك (حسن) في موقفه نحو الباب وتحسس الرتاج الداخلي ففتحه، وجذب المقبض إليه فانفتح الباب كما لو كان قد رقاه بتعاويذ من السحر!. وسعى يحمل سلسلته يلفها في اطراف ثوبه حتى لا يفضحه رنينها. ووجد باب السطح مقفلا فولى عنه يبحث في الزوايا وأطل على الشارع من اقصى جدار، فوجد انه يزيد على ثلاثة أمتار، وفكر قليلا، ثم مد يده إلى حبال الغسيل ففكها من أعمدتها، واختبرها، ثم صنع منها حبلا واحدا ربطه في مسمار هناك، ودلاه إلى الشارع، ثم تدلى معلقا به حتى توسطه فأحس به ينقصف بين يديه، فقد كان واهنا من كثرة تعرضه للشمس! وتخاذل حين أحس انه فقد الأمان، واربكته الاغلال التي جعلت ثقله مضاعفا، فارخى الحبل ووثب إلى عرض الطريق فارتطم بالأرض المرصوفة بالحجارة ارتطاما شديدا![6] .ورغم اصابته بكسر في ساقه، فقد زحف بعيدا عن البيت، ولما فاجأه عابر سبيل انتحل شخصية متسول حيث «قعد وغطى رأسه (بقب) جلبابه، كمتسول ينتظر صدقة»[7]. ثم اختبأ في (خربة) ما كان يجسر على دخولها حتى في النهار للاعتقاد بأنها (مسكونة) بالجن المجسد في صورة بغال وحمير وقردة. لكنه «قال لنفسه (لن تكون الجن أقسى علي من الإنس!) وتمنى لو يلتقي باحدها»[8]. ثم اقتطف من قميصه خرقة مستطيلة وصنع منها ضمادة لساقه النازفة وهو يتألم ألما ممضا.

وفي قرية (تندافل) لم يتخل حسن عن عناده وشطارته. فكما لم يفعل أحد من تلاميذ كتاب القرية، فان حسنا ثار في وجه الفقيه صارخا حين قسا عليه بالضرب. «واندهش الطلبة جميعا لهذه الفعلة، التي لم تقع مثلها قط منذ أن أنشئ هذا (المسيد).. وشدهوا لهذه الجرأة من طالب خرع مثل (حسن) أن يقوم في وجه الفقيه محتجا، وفغر الفقيه فاه وسقط القضيب من يده، واغتنم هو رد فعلته فخرج من (المسيد) هاربا ونزل متوجها شطر المدينة»[9]. وفي طريق هربه من (تندافل) إلى المدينة، ضل الطريق بسبب الظلام، وسقط في بئر خرج منها بصعوبة، وتوغل في غابة (السواحل) حيث التقى بالقناص الانجليزي الذي سيعمل فيما بعد على ترحيله من طنجة إلى أمريكا.

وعندما أعيد إلى القرية رغما عنه، صام عن الكلام معاندة لخاله وللفقيه وتعبيرا عن ثورته على وضعيته المزرية بالقرية. غير أنه عاد فتظاهر بتوبته أمام الخال والفقيه والتلاميذ، ففكت قيوده، واقسم بألا يعود إلى حماقاته، وتصنع الظهور بمظهر التلميذ المطيع خداعا للقرويين واستجابة لرغبة خديجة، التي اصبح يختلي بها في الطبيعة بعيدا عن الأنظار، بل واستدرجها لتقضي معه الليالي خفية بملحقة المسجد (المعمرة) التي يقيم بها في غفلة من الطالب (المخنش) الذي يقاسمه الملحقة.

ولكن أمره مع خديجة افتضح، فأصبح مهددا في حياته من أهلها انتقاما لشرفهم وكرامتهم التي مرغها في التراب. الأمر الذي اضطره لتفويت تلك الفرصة عليهم، واللجوء من جديد إلى الهروب من القرية في اتجاه طنجة دون أن يعلم أحد، معرضا نفسه للأهوال

والمخاطر «خرق جدار بيت خاله، ونزل في مجرى الغدير المثلوج، وزحف وسط العليق الشائك حتى جاز منطقة الخطر.

ونزل إلى الطريق العام، وتراءت له أضواء المدينة. وقد ورمت قدماه، وكاد التعب يقتله، ودخل المدينة من ضواحيها الشرقية، واخترق أحياء (مرج بوطيب) ونبحته الكلاب فأرهقت أعصابه إرهاقا شديدا وبات تلك الليلة في (المصلى) وقضى اليوم مختبئا فيه حتى أظلم الليل فتسلل خارجا إلى طريق طنجة، ومنه حمله سائق سيارة نقل بدون أجر إلى (حجر النحل) وعبر الحدود مع مهربي الزيت، وأخيرا التقى بصديقه القديم فبدأ حياته الجديدة الحافلة»(10).

وفي طنجة انتحل حسن شخصية مغايرة لشخصيته القديمة، حيث لبس البذلة الأوربية بدل الجلباب وأطال شاربه، وأخذ يتعلم الانجليزية ليضيفها إلى ما يعرفه من الاسبانية، «وكان كلما هم بالخروج للنزهة لبس طاقية افرنجية ونظارة سوداء، ليتنكر لمن يأتي إلى طنجة من أهل بلده»(11). وعموما فقد وجد حسن في طنجة الدولية أفاقا جديدة تجاوبت مع ما يمتلئ به من طموح، توج بما اثاره من إعجاب لدى صديقه الانجليزي بسبب نشاطه وحيويته، مما جعله يقرر ارساله إلى البرازيل دون أن تتحدد نيته، هل فعل ذلك لوجه الخير أم انه سمسار هجرة؟

وهكذا تتلخص حياة حسن في سلسلة من الهروب الدائم المسلح بمختلف وسائل التحايل والمراوغة التي اقتضتها الظروف، والا فان الأمر لا يخلو من شجاعة بطولية تواجه المجتمع بكل مؤسساته

القمعية في تحد مدهش، حين كان المنع هو السمة المميزة لهذا المجتمع.

الواقع القمعي في المجتمع المحلي:

أشرنا في بداية هذا الفصل إلى أن الكاتب دأب على نعت مدينته أصيلة بالمدينة الصغيرة. مقيما الدليل على المفارقة الشعبية التي لخصها المثل العامي القائل «زيلا صغيرة ومحينها كبار». فعلى صغر هذه المدينة ومحدوديتها، فإنها تبدو في قصص البقالي عالما شاسعا ملؤه الأهوال والمصائب والخوارق. وخلال ذلك يهتم الكاتب بالتركيز على رسم الاطار المحلي بألفة نادرة تستنطق الماضي بخيره وشره.

ان المجتمع المحلي الأصيلي في (رواد المجهول)، مجتمع قمعي بمعنى الكلمة، دعائمه الفقر والجهل والرجعية والتخلف. بذور التغيير فيه تتمثل في أطفاله، وسدنته الفقيه ومجموع الآباء الذين يمثلهم في القصة والد حسن.

فالفقيه الغزواني ذو المظهر التقليدي المهيب، محترم من طرف الكبار والصغار. وهو ذو صولة روحية تتغلغل في النفوس، سيما انه «شريف النسب من بيت (آل غيلان) أكبر بيت في (أصيلا) انتهت إليه رياسة الأسرة ونقابة الشرفاء.. فكان يمثل المحافظ المتطرف ادق تمثيل.. يأبى الاختلاط بالأجانب.. ويأباه على كل من يحبه، فهو لم يتخذ لنفسه - يوما من الأيام - رسما (فوتوغرافيا).. ولم يخرج قط إلى الأحياء الأوربية خارج أسوار المدينة ولم يلبس ثيابا لم تكن معروفة قبل الاحتلال.. فهو يستنكر على تلاميذه لعب الكرة ودخول السينما»(12).

ويمثل الفقيه الغزواني الأداة القمعية الرئيسية في المجتمع المحلي، بعيدا عن السلطة الاستعمارية الاسبانية المنبوذة. فإليه يرفع الآباء شكواهم من حرب الحجارة التي أعلنها تلاميذ الكتاتيب. وهو لا يألو جهدا في إعادة الأمن إلى نصابه! فيقيم وليمة جهنمية بقضيبه السفرجلي لتلاميذ كتابه، أمعن الراوي في وصفها وتقصى جزئياتها الدقيقة..

والفقيه الغزواني بعد هذا، هو القيم على تركة الآباء والأجداد من تقاليد المجتمع المحلي وقيمه. وهو الحارس الأمين للعقيدة والموروث الثقافي لهذا المجتمع، ولا تأخذه لومة لائم لو مست هذه المقدسات. انه يكون مستعدا في هذه الحالة ليتبرأ من أي كان. وهذا ما حدث عندما اكتشف رؤوس بعض تلاميذه المصففة الشعر بعناية بعد أن دهنت بـ (البريانتين) و(الكولونيا). فقد كان وقع المفاجأة قاسيا عليه، بحيث ذهل عن أمره «ومر يومان على الفقيه كان يدخل فيهما على التلاميذ ساهما واجما، ثم يقبع في مجلسه محطما يائسا، لا يكلم أحدا، ولا ينتهر أحدا، ولا ينهى ولا يأمر، ويتساهل في كل شيء، حتى لم يعد لشخصه الحالي وجود! ولم تعد تسيطر على زمام (رعيته) الا هيبته القديمة»[13] .وقد قام حالا بطرد اولئك التلاميذ من كتابه لأنهم في نظره أنجاس قذرون يجب أن يتطهروا إذا ارادوا أن يحملوا القرآن في صدورهم. وقرر في غضب «لن أقبل يهودا، ولا نصارى... فقد بنيت المدرسة للمسلمين، للمسلمين فقط! ولن يرجع إليها أحد في رأسه شعر أبدا... لن أقبله ولو حدث ما حدث...[14]. مهتديا بالحديث القائل: «من تشبه بقوم فهو منهم». وقد وقع الفقيه بسبب ذلك في أزمة نفسية، دخل معها

في مونولوج باحث عن سند صادق لما قام به، إستلهمه من موقف الدين الذي يعتبره مرجعه الدائم في كل شؤون حياته، ومنه تنطلق رؤيته للعالم كفقيه ونقيب للشرفاء الغيلانيين بأصيلة.

ووالد حسن رجل جلف جاهل، تخدعه المظاهر فيثق ثقة عمياء في كل صاحب لحية وعمامة وسبحة، لتقديره العلم وحبه العلماء. مؤمن إيمانا مشوها، ومتعلق كالفقيه الغزواني بالقيم أيما تعلق. ولذلك لا يغفر لحسن أي خطأ، ولا يقبل منه أي مخالفة أو عناد. وحين فوجئ برأس ابنه المحلوقة حلقا عصريا رماه بالفسق، وعصيان الله، والكفر والتشبه بالنصارى. ثم بلغ حد الوحشية في عقاب حسن مستعملا العصي الغليظة، والحبال، والنار والقيود الحديدية والسجن المنزلي، دون أن يمنعه تدخل الأم ولا دموع الاخوات.

وخال حسن، رغم انه على شيء من العلم والحصافة حيث أكمل تعليمه في القرويين بفاس، ورغم انه بدا متفهما لنفسية حسن أحيانا، مع هذا فانه لم يخل من قسوة قمعية. فهو الذي أمر فقيه (تندافل) ان يرسل من يتأثر طريق حسن لالقاء القبض عليه، وأمره أن يقسو في ضربه بعد الاتيان به، وتقييده وسجنه (بالمعمرة).

وفقيه (تندافل)، القرية التي لا تبتعد عن أصيلة الا بحوالي ثلاثة كيلوميرات ونصف جنوبا، كالفقيه الغزواني في أصيلة، أداة قمعية مهمة في يد الآباء. يؤمر فينفذ باخلاص كبير. فهو يهدد حسنا بيوم (عرض السور)، فيزرع الهلع في نفسه. ثم ينفذ تهديده

في اليوم الموعود، فيثور في وجه حسن وينالـه بالضرب المبرح الذي لا يطاق. ولم يستطع ان يهضم ثورة حسن في وجهه، فاستنجد بخاله. وحين القي القبض على حسن صهر رجليه بالقضيب.

ان هذه الشخصيات هي التي تمثل في القصة الطوق المشدد، الذي لا يرحم كل من سولت له نفسه التمرد أوالثورة والخروج على أعراف المجتمع المحلي، وهذا التشدد يتم بكثير من العناد. فالفقيه الغزواني امتنع أن يقبل في كتابه من أطال شعر رأسه من التلاميذ وليكن ما يكون. ووالد حسن يعطي المثل الصارخ على صلابة عناده، والخال يأمر الا تفك قيود حسن عنه الا إذا تخلى عن صومه عن الكلام وأقسم بالمصحف ألا يعود إلى الهرب. وفقيه القرية لم يطب له خاطر إلا بعد أن تخلى حسن عن عناده، ووعد أن يكون تلميذا سويا.

الفعل ورد الفعل:

ان حسن في (رواد المجهول) يتحول إلى الشاطر حسن. فهو غلام في السابعة عشرة، قوي البنية، ذكي، مثقف، عصبي المزاج، دامغ الحجة، لا يرضى بالهزيمة، وكثير العناد الا أن يقتنع. وفوق كل هذا فهو ميال إلى المغامرة واقتحام الصعاب بصبر معجز، لكنه يدفع ثمن ذلك غاليا، لانه من سوء حظه وجد في مجتمع لا يعترف بنبوغ الأبناء، ويحكم بالكفر على أية بادرة تجديدية من شأنها أن تغير وتضيف. لهذا هيمنت على عالم القصة قوتان متقابلتان في تضاد جوهري أملته مرحلة اصطدام المجتمع المحلي بحضارة الغرب، وبداية فقدانه لاستقراره المعهود.

القوة الأولى، تتألف من: الفقيه الغزواني - الآباء المشتكون من حرب الحجارة - والد حسن - والد الوافي - خال حسن - فقيه القرية - الطالب (المخنش) - المخزني (العربي الصاط) - المراقب (الاسباني) بجهازه السلطوي الاستعماري.

القوة الثانية، يمثلها: التلاميذ - حسن - الوافي - المختار.

إن أساس الصراع بين القوتين في القصة هو المنع. فالقوى الأولى تمارس عادة المنع في حق القوى الثانية على المستوى الحضاري، والتربوي، والعاطفي، والاقتصادي. ويمكن أن نستدل على ذلك بهذه الأمثلة :

أ - يمنع الأطفال والفتيان من حلق شعورهم على الطريقة العصرية.

ب - يمنع الأطفال من لعبهم.

ج - يمنع حسن من الهرب إلى طنجة مُن طرف الأب والمراقب.

د - يمنع حسن من العودة من (تندافل) إلى أصيلة.

هـ - يمنع حسن من حب خديجة إلى حد التهديد بالقتل.

و- يمنع الوافي من الهجرة من طنجة إلى امريكا صحبة حسن.

وقد نتج عن هذا التضاد بين القوتين ان امتلأت القصة بسلسلة من الأفعال وردود الأفعال كما هو مبين في هذا الجدول :

الفعل	رد الفعل
حرب الحجارة بين تلاميذ الكتاتيب.	شكوى الآباء وعقاب الفقيه للتلاميذ.
حلق التلاميذ رؤوسهم على الطريقة العصرية	طرد الفقيه الغزواني لهم من كتابه.
فرار حسن من الكتاب.	تأثر والده لذلك وقسوته عليه.
محاولة فرار حسن إلى طنجة.	تكبيل أبيه له بالقيود وسجنه بالمنزل.
امتناع حسن عن حفظ لوحه.	مضاعفة أبيه التنكيل به في قسوة شديدة.
عدم حفظ حسن «لاسواره » بالقرية.	قسوة فقيه القرية عليه.
ثورة حسن على الفقيه ومحاولة فراره إلى أصيلة.	القاء القبض عليه وجلده وتقييده.
ممارسة الحب مع خديجة بالمعمرة.	- محاولة حرق الاثنين وهما على قيد الحياة.
	- عزم اخوان خديجة على قتل حسن.

ويمكن تركيز ظاهرة الأفعال وردودها بالقصة، في موقفين أساسين شملا كل القصة وهيمنا على حركتها في جميع الاتجاهات. أحدهما يمثل فعلا عاما للمجتمع في كليته. وثانيهما يجسد رد الفعل المتوقع عندما تغلق كل الأبواب ويصل الأمر إلى درب مسدود. والمقصود بالموقفين:

1 - المجتمع المحلي القمعي بمختلف ما فيه من ألوان الاستبداد والاضطهاد.
2 - فرار الوافي وحسن إلى طنجة، وتمكن الأخير من هجر الوطن كله إلى أمريكا.

ونحسب أن ظاهرة الأفعال وردودها هذه، هي التي وجهت بنية القصة في اتجاه صورتها النهائية. حيث بدت (رواد المجهول) عبارة

عن مجموعة من المشاهد المتتالية زمنيا ومكانيا، والمرقمة من 1 إلى 33 عبر ثمانين صفحة، لكنها موزعة على ثلاثة أقسام رئيسية تكون خريطة هروب حسن المستمر كرد فعل وحيد لا بديل له :

القسم الأول (1-12) : تجري أحداثه في أصيلة.
القسم الثاني (13-27) : تنتقل الأحداث فيه إلى قرية (تندافل) المجاورة لأصيلة.
القسم الثالث (28-33) : تدور أحداثه بطنجة.

ويسرد علينا الراوي هذه الأحداث، وهو في موقع مماثل لموقع الصغار. انه يعيش التجربة بنفس الحدة، ويحدثنا كطرف في الصراع، منحازا إلى جانب الطفولة المهدورة. وقد انفضح سره بفلتة واحدة في القصة. ذلك أنه عندما فوجئ الفقيه برأس حسن المحلوقة حلقا عصريا، وقع اسناد فعل الظن لجماعة المتكلمين بما فيهم الراوي: «وقال وهو يحرك رأسه في عجب ما ظنناه سينقضي...»(15). وهذا ما حول قصة (رواد المجهول) إلى شهادة تخييلية عن واقع تاريخي معاين، دون قدرتها على مجاراة درجاته القصوى في التصلب والكبت، وبالخصوص في مجتمع متناه في الضيق كمجتمع أصيلة و(تندافل).

أن قصة (رواد المجهول)، الفائزة بجائزة المغرب للقصة عن سنة 1955، قصة شجية تعبر عن عذابات الجيل الذي ينتمي إليه الكاتب. تلك العذابات التي ذاقها بمرارة حتى الثمالة في ظل مجتمع محكوم بالفقر والجهل وضيق الأفق. وهي قصة الصراع مع التخلف والظلم الاجتماعي في بيئة لا تقبل من شدة ضيقها حتى الحد الأدنى من الاختلاف والتميز التواق إلى ا لتجديد.

ونحن نحدس هذه المواصفات منذ هذه العبارة / الحكمة، التي تصدرت القصة: «يظل نهر التطور يمضي هادئا في موكب الزمان... حتى تقف في وجهه سدود العادات المتبلدة، والتقاليد المتحجرة، فيجتمع ماؤه ويتكتل، حتى يصير قوة هائلة تنشد الانطلاق..!»[16].

وكعادة أحمد عبد السلام البقالي، فقد اختار بطلا صغير السن، مادام الأمر يتعلق بمحاولات التجديد المبكرة، كما يوحي عنوان القصة نفسه، وبذكرياته هو عن الطفولة المعذبة في مدينة أصيلة[17]. وهنا يمكن أن نشير إلى أن معظم ما كتبه البقالي من قصص لا يكاد يخرج بكيفية أو أخرى عن هذا الموضوع الأثير لديه، الممتلئ حنينا إلى عالم الصبا. علما بأن هذه الطفولة ما كان ينظر إليها من جانبها التعس دائما، بل إن مظهر الشطارة الطريف المشحون سخرية من المجتمع المحلي المتحجر، طالما كوّن الحيز الأهم في قصصه. وربما لهذا السبب تصدرت قصته الأخرى (قطط وفئران) مقطوعة ذات دلالة لحليم دموس جاء فيها :

طفولتي لله ما أحلاها
تجدد الآمال بي ذكراها
كأنها أنشودة رياها
تبلغ بالنشوة منتهاها..
فترجع النفس إلى صباها[18].

ولو استمررنا في تأمل قصة (رواد المجهول) بغية تحري أبعادها العميقة، لألفيناها تلخص رؤية الفئة التي كانت تمثل الطموح العام لتحقيق حياة أكرم وأرضى. فأحداث هذه القصة

تجرى في أوائل الثلاثينيات، بعد أن استتبت الهيمنة على شمال المغرب لاسبانيا، حيث «عرف المجتمع الأصيلي انكماشا على نفسه، وفقد الاتصال مع باقي المدن المغربية الأخرى»[19]. ولم تكن المرحلة التاريخية تسمح بتحقيق هذا الطموح، مما نجد الايحاء به في مثل هذه التشبيهات الدالة:

- «كلهم كانت تعرقل أرجلهم، ويسقطون على الأرض كالأبقار المعدة للذبح»[20].

- «فيأمر الفقيه بتسريح الطالب، فيجر إلى مكانه كالبهيمة الميتة أو كالجيفة يلقى بها في المزبلة»[21].

- «ومشى المسكين متثاقلا بينهما، كالمحكوم عليه بالاعدام»[22].

سيما وأن هذا الطموح يتشبه بالأجنبي الغازي الذي هدد المدينة وخربها منذ عشرات القرون في شخص الرومان، والقوط، والانجليز، والبرتغال، والاسبان[23]، مما جذر في أصيلة الحذر من الأجنبي في غير قليل من الكراهية التاريخية، والانكفاء على الذات بكثير من التكامل الذي بدت تجلياته في انماط محلية خاصة في الاقتصاد، والاجتماع، والثقافة، اضطرت معها القصة أن تتوسع في الاحاطة بطرق التعليم التقليدية القاسية، وبطبيعة العلاقات الاجتماعية القائمة على الاحترام والوقار، وبمظاهر اهمال الأطفال وتهميش المرأة. وبسبب ذلك أمعن الراوي في تضمين سرده للمواقف وحكيه للأحداث، بعض الأمثال والنصوص الدينية والأهازيج الشعبية، عبر لغة منسوب العامية المحلية بها مرتفع بشكل مثير للانتباه.

وبما أن المرحلة التي تعالجها (رواد المجهول) هي مرحلة تمكن الاستعمار فيها من بسط سيطرته التامة على البلاد بصورة فعلية، بعد أن أسكتت كل حركات المقاومة الوطنية المسلحة، وان الذهنية المحلية كانت قد استقرت على انساق حياتية ذات ملامح سكونية وتطلعات ماضوية لا تناسب عجلة التاريخ التي بدأت تحاول التحرك إلى الأمام.. لذا وجدنا هذه البداية التلقائية نحو التغيير ينطلق بها الأطفال والفتيان في تململ وتدمر تحول إلى تحد سافر.

على ان الوعي الممكن الذي حمله هؤلاء الفتيان، والذي عبر عن نفسه بتطرف على لسان حسن اثناء النقاش الذي دار بينهم حول الأزمة التي وقعوا فيها بعد طردهم من الكتاب، حيث قال: « يجب أن نضرب الضربة قوية شديدة لتكون الترعة اوسع، والفتق صعبا على الراتق! وانا أدعوكم أن تجهروا بعصيان كل أمر رجعي يهيب بنا أن نذهب في ركب العائدين إلى الوراء »[24]. هذا الوعي لم يكن ليتحقق بالسهولة التي ظنها حسن ومن معه. خصوصا أن هذا الوعي كان وعيا مغلوطا، يثور على كل الوطن بدل أن يتوجه إلى رأس الداء «– ماذا لقينا من هذا الوطن الجحود؟ – قالها حسن.. وقد استشاط غضبا وثورة – ماذا غير الظلم والاضطهاد والرق؟ ماذا غير النكران والعدوان؟ انني ما فكرت في نقيصة أو أنانية الا وجدتها نمت وترعرعت فيه، الفقر والجهل والتعصب الأعمى والظلام الحالك المطبق! لا ياصاحبي لن أعود إلى السوط والحبس والقيود »[25]. يحدث هذا في نفس الابان الذي انبثقت فيه الحركة الوطنية بعد اعلان الظهير البربري!. ثم ان طنجة الدولية لم تكن أرض الحرية كما توهم الوافي وحسن، ولا كانت القارة الأمريكية كذلك بالنسبة لأمثال حسن.

ومع ذلك فقد كان تمرد حسن إرهاصا بما سيحدث من تحولات في المجتمع الأصيلي، وانفتاحه على العالم الخارجي، بعد أن أخذ حماة المجتمع المحلي الذين ما كانوا يسمحون بأي «خروج صريح عن تقاليدهم العريقة التي هم أحرص عليها منهم على الدين»[26]، يعرفون بعض الانهيار، كما تومئ القصة في كثير من إشاراتها الدالة أمثال:

1 - الفقيه الغزواني المتجبر ينهار لحظة اكتشافه حقيقة رؤوس التلاميذ، كما يضعف أمام القسوة التي عومل بها حسن من طرف أبيه، فيتدخل لصالح حسن.

2 - والد حسن يحتار ماذا يفعل أمام عناد ابنه بعد ان جرب معه كل الطرق. كما انه ينهار باكيا حين علم بسفر حسن من طنجة إلى أمريكا.

وفي مثل هذا، إيحاء بين بأن قطار التحول أخذ يتحرك في هذا المجتمع كما في كل المغرب، وانه لم يعد للقوى التقليدية الا أن تستسلم لحركته الحتمية، خصوصا بعد أن أخذ بعض أبناء أصيلة من الطبقة البورجوازية يذهبون إلى اسبانيا لاستكمال تعليمهم «ومرت الجماعة امامه، وكانوا كلهم من أقرانه، يتوسطهم (ولد سيدي بن عيسى) وهم يتضاحكون.

كان راحلا إلى اسبانيا ليدرس هناك، وهو الآن يودع أصدقاءه ومدينته الصغيرة في آخر ليلة له في أرض الوطن»[27]. وربما كان بعضهم يذهب إلى مصر أيضا، كالكاتب نفسه، الأمر الذي سيساعد على تحقيق بعض التحولات في بنية المجتمع المحلي في السنوات الموالية.

السلسلة الذهبية :

إن الظاهرة المحلية في هذه القصة تطل علينا منذ العنوان الاضافي (أصيلة سنة 1900) الذي يحدد مكان وزمان الحادثة، ويوحي بالتأريخ المحلي أو بالمذكرات التي عاش صاحبها في بيئة محددة. كما تنبعث من الوصف المتأني لمظاهر الحياة التقليدية، والالمام في شمولية متمكنة بأدق الجزئيات اليومية التي تتكون من مجموعها صورة متقنة التكامل، وذلك من خلال سرد حياة الطفل عليلو الذي سيصير الفقيه عليلو، بعد أن يصبح رجلا ذا مسؤوليات عائلية، من غير أن يعثر على الكنز الذي أوصاه به والده قبل وفاته. هذا الكنز الذي لم يكن في حقيقة أمره غير وهم صدقه الكثيرون. ولكن عليلو خرج من التجربة بكنز حقيقي يتمثل في غنى العلم وحب الزوجة واحترام الأهالي، كما جاء على لسان بابا المهدي.

وأسطورة الكنز الوهمي، هي الهيكل الذي أقام عليه أحمد عبد السلام البقالي قصته (السلسلة الذهبية). حيث تخللت كل أحداثها عبر الأقسام التي سنتبينها بعد قليل، رغم كونها مركبة كقصة (رواد المجهول) من لوحات مرقمة ومتتابعة بلغت هنا الثلاثين، مكونة ما يشبه السلسلة فعلا، الا أنها سلسلة من المشاهد المختلفة عن طبيعة الحياة في المجتمع المحلي بأصيلة. وكأننا بالبقالي استوحى اسطورة الكنز هذه مما ذكره البكري في (المسالك والممالك) عن قصة بناء أصيلة التي «تتعلق بخروج النورمانديين، الذين يسميهم المجوس، مرتين بمرساها للبحث عن كنوز وأموال مخبوءة في باطنها وكيف تسامع البربر بذلك فجاءت كتامة منهم وبنت بها رباطا جعلت منه سوقا عمومية..»[28].

أما الأقسام البارزة في القصة فهي ثلاثة، وكل واحد منها يتكون من مجموعة من اللوحات :

القسم الأول (1-13) : وفيه يوصي الشيخ الحوات ابنه عليلو باستخراج الكنز من كهف سليمان، بعد أن يبلغ العشرين من عمره ويكون قد تعلم فك الأرصاد.

القسم الثاني (14-24) : ويشيع فيه خبر الكنز بالمدينة، فيموت (ولد القصرية) غرقا بسبب البحث عنه، ويأتي (بن لسروت) متخفيا في شخصية راوٍ قصد التمكن من الكنز، ثم يهاجم أصيلة لاحتلالها والاستيلاء على الكنز، لولا ان هزم جيشه ولقي هو حتفه على يد الطفل عليلو.

القسم الثالث (25-30) : ونلتقي في هذا القسم بعليلو الذي عاد من فاس فقيها متمكنا، محققا وصية أبيه. فيتعب بحثا عن الكنز دون طائل ولا يخلصه من وهمه سوى بابا المهدي الذي يدله على الكنز الحقيقي الذي لا كنز غيره وهو العلم.

وهنا قد يتساءل البعض عن نوعية (السلسلة الذهبية) و(رواد المجهول) بسبب طولهما وترهلهما!. ماذا تكون كل منهما؟ قصة قصيرة أم رواية؟[29]. وبما انه ليس من مهمتنا هنا ان نحدد الاجناس القصصية، فإنه يمكن حسم هذه المسألة بالقول: ان المرحلة التي كتبت فيها هذه القصة لم تكن قد مكنت من نضج الفن القصصي بشكل يسمح بالفصل بين أجناسه، لذلك لوحظ مرارا تداخل الأشكال القصصية لدى الكتاب المغاربة في الأربعينيات والخمسينيات. نقول هذا رغم أن الكاتب صرح لنا بأنه ساق تجربة

(رواد المجهول) و(السلسلة الذهبية) في نمط قصصي جديد هو (الرواية القصيرة)[30].

ومع أن بناء (السلسلة الذهبية) يقوم ظاهريا على تلك الركائز، وان هذه القصة تهدف في مجموعها إلى غاية تقديم «مجتمع ووسط محلي تكتنفه خصائص ذاتية تقليدية محلية في أغلبها، وتقصد لرسم لوحة واقعية لحياة الانسان مفردة ومجموعة، مجزأة حسب معايشاته لظروف حياته اليومية المقيتة والقاسية»[31]، الا أنها من البنيات المندفعة في نسج القصة والسارية في صلبها.

المغامرة كطريق لتحقيق الأحلام :

في الواقع المحلي المرير الذي يتميز بالفقر المدقع وظلمة الجهل وفوضى الأمن.. تصبح الأوهام بدائل لأسباب العلاج الصحيحة من كل هذه الآفات، وتصير القوة هي المنطلق السائد في هذا الواقع. ومن هنا تطغى روح المغامرة على جو (السلسلة الذهبية).

فحياة البطل الرئيسي عليلو عبارة عن سلسلة من المغامرات التي لا تنقطع على طول القصة. وقد فرضت المغامرة نفسها عليه منذ طفولته المبكرة حيث كان يواجه بباب (حومته) مشكل الظلام المخيف بعد انطلاق الصبيان من الكتاب كل ليلة، متوهما «العفاريت تمرح فيه وتنتظر من تسول له نفسه المرور، لتخطفه إلى الثلث الخالي من الدنيا أو إلى البحار المظلمة»[32] وكان يأسف شديد الأسف لعدم حفظه لآية الكرسي التي تجعل الشياطين تحترق، لكنه كان يشجع نفسه على حل هذا المشكل الدائم بـ(قل هو الله أحد) وبالاستئناس ببعض المارة.

والمغامرة المأساوية التي تعرض لها عليلو في صغره أيضا هي وفاة أبيه، ليظل وحيد الدار، يتيم الأب والأم والأقارب. ولم يجد العون إلا في الجار الطيب بابا المهدي، الذي عامله كابنه ووقف بجانبه في الأوقات العويصة. وتبلغ هذه المغامرة ذروتها حينما اقتحم عليه الهداوي داره مدعيا انه عمه. وكاد يقتله لولا أنه يحمل سر الكنز الذي جاء الهداوي يبحث عنه بعد أن شاع أمره بأصيلة. لكنه فضل أن يهربه في كيس خارج المدينة ليعلم منه السر، لولا افتضاح أمره وتمكنه من الفرار.

غير أن كل ذلك لا يعد شيئا يذكر أمام مغامرة عليلو المصيرية الجريئة، التي فر فيها من خطر (بن لسروت) خارج أصيلة عبر نفق سري هداه إليه بابا المهدي. وبذلك تحول مناخ القصة إلى ما يشبه جو ألف ليلة وليلة «وانثنى فأشعل فنارا، وأمسك بيد الغلام، ونزل به سلما من الرخام إلى قبو مظلم ذي غرف وسراديب شتى.. ثم دخل به في دهليز ضيق رطب، تهب منه ريح دافئة عفنة، حتى وقف به في قاعة مستديرة عالية السقف جدا، والتفت إليه وقال:

- اننا الآن تحت برج (القصبة) تماما، وقد وصلنا إلى باب النفق ثم انحنى فبحث بيديه في التراب، وأخرج خرصة معدنية، وأمسك بها واجتذبها بقوة، فانشقت الأرض أمامهما، وبقي يجذب إليه الخرصة حتى انفتح باب مربع، فإذا سلم من الرخام ينزل في الظلام»(33).

ويسترسل الراوي في وصف مخاطر النفق بانعراجاته، وضيقه واتساعه، وهبوطه وصعوده، ومياهه التي كادت تغرق عليلو بعد ان قضى مدة ساعة عائما فوق الماء. لكن الطفل استطاع أن يجوز كل ذلك بشجاعة نادرة، توجت بقتله (بن لسروت)

ببندقية أبيه من منفذ النفق، ثم امتطى جواده «ومضى الجواد يسبح بين الوديان والسهول، وفوق التلال والسفوح.. وقد لاحت لعين خياله صوامع (فاس) ومعالمها البيضاء»[34] فكان النفق بمخاطره تلك، عميق الايحاء بصعوبات الحياة المحيطة بعليلو.

ونفس المناخ يهيمن على مغامرة البحث عن الكنز بعد أن عاد عليلو من فاس فقيها متبحرا ذا مكانة اجتماعية مرموقة حيث نزل صحبة بابا المهدي إلى الشاطئ فجرا، ثم قصدا على زورق أبيه (كهف سليمان) الذي يوجد به الكنز الموهوم رغم اعتراض بابا المهدي. وفي الكهف الرهيب بدهاليزه وظلماته وخفافيشه وبومه وبلاعته، اصطدم عليلو بالحقيقة المرة بعد أن كاد يغرق في اللجة الخاثرة أسانة، لولا مساعدة بابا المهدي مرة أخرى. ويبدو أن الكاتب كان يتقصد الاقتراب من جو الف ليلة وليلة؛ إذ تحول (كهف الحمام) الحقيقي بأصيلة إلى كهف سليمان في القصة، ووالد عليلو «كان يصيد ذات يوم في صخرة (الصفيحة) اذ طلع في صنارته قمقوم.. فلما فتحه، خرج منه عفريت!».

وقد تخلل هذه المغامرات كثير من مظاهر الشطارة التي أبداها عليلو هنا أو هناك. فهو قد دخل في صراع مرير مع العجوز الشنتوفة التي جاءت إلى داره في غيابه لتسرق قمحه. وبعد أن شجت رأسه، عمد إلى خماسية أبيه وهو ابن الثالثة عشرة وهدد العجوز وأمرها بمغادرة الدار، ففعلت «وتركت ما بيدها، وتسللت خارجة، ومرت أمامه حتى كاد صدرها يلمس انبوبة البندقية. وقد سمر عينيه فيها والعرق يتصبب عليه.. فلما ولته ظهرها، قلب البندقية، وضربها بمؤخرتها، على رأسها، فصرخت وأسرعت في خطوتها حتى بلغت البئر وانحنت تزحف على يديها وركبتيها

لتجتاز ممره الضيق، وتبعها هو يضربها بالبندقية ويركلها برجله، ويبكي بصوت عال.. وهي تعوي كالكلبة »[35].

وهو يشارك الأطفال أكل قطع الحشيش في خفية عن أعين الآباء، حيث فقد وعيه بعد اصابته بدوار شديد «وتراءت له الجدران القصيرة البيضاء المائلة للزرقة، كأنها من ورق أو قماش يعبث به الريح فيكاد يلمس الأرض.. واشتد به الدوار، فخيل إليه ان الدرب دهليز سفينة تسبح في بحر هائج مائج! وبدأت الطريق المرصوفة تتمايل وتتمايل به كالمهد.. وتتقاذفه الجدران من اليمين إلى الشمال، حتى سقط على الأرض منهوك القوى»[36].

ثم هو لا يتوانى عندما أطل من منفذ النفق ورأى (بن لسروت) موليا الادبار بعد هزيمته، عن ان يحمل بندقية أبيه بدافع الحقد عليه ثم يصوبها نحو الرجل الذي اذاقه الويل في ليلة ليلاء منتحلا شخصية عمه الهداوي. «وحين مر، أطل عليلو من الحفرة، وسدد بندقيته إلى ظهر الرجل تسديدا محكما، وبدأ يرتعش، وغامت عيناه، ولاح له أن الرجل أربعة رجال، ورأى للبندقية رأسين. وبانتفاضة شديدة ضغط على الزناد، وانطلقت من فم البندقية شعلة من نار جمراء ودخان، وركلته بمؤخرتها فقذفت به وسط الحفرة!.. وعاد يطل ليرى ماذا حدث؟ فاذا الجواد يجري ويسحب على الأرض صاحبه الذي كان معلقا من أحد رجليه في مهمازه بلا حياة.

وقام من حفرته، فركض نحو الجواد يصفر له حتى وقف، فالتقط بندقية القتيل التي كانت جديدة ممتازة، وألقى بندقيته،

وفك رجله عن المهماز، وجاء بالحصان فلبس ملابسه، وامتطى صهوته في فخر واعتزاز.. وهمزه صائحا: **«ري.. ري.. سربنا على بركة الله!»**(37).

ان الأمر لا يقتصر على عليلو وحده، بل ان الجميع يتصفون بروح المغامرة قصد تحسين وضعيتهم وتحقيق أحلامهم. فولد القصرية الذي لا يقل شطارة عن عليلو، يغامر بحثا عن الكنز في كهف سليمان عندما يسمع بخبره، فيدفع حياته ثمنا لذلك. وبن لسروت (السائب) يغامر بدخول المدينة متنكرا في شخصية الهداوي، ليتعرف على حقيقة الكنز من عليلو، ثم يهاجم أصيلة بحشود جبالة المتمردة لنفس الغاية. لكنه أيضا يدفع حياته ثمنا لكل ذلك، بل ان بابا المهدي نفسه قد جرب في شبابه ان يغامر كغيره من الشباب الذين ذهبوا ضحية البحث عن الكنز، الا انه ادرك الاكذوبة فتخلى عنها.

وعليه فانه يتأكد لدينا الآن أن الكنز الموهوم هو الذي لعب في قصة (السلسلة الذهبية) دور الحافز على المغامرة بالنسبة لبطلها الرئيسي، ولكل الشخصيات الأخرى الباحثة عن السراب. وكأنما الكاتب ، يومىء بذلك إلى انه لا الجهل ولا التهور والفوضى بقادرة على حل معضلات هذا المجتمع المحلي، لان ذلك غالبا ما يأتي بنتائج سلبية وعكسية تماما.

طرد المدينة لأبنائها:

من شأن البيئة الضيقة الشحيحة بمدينة أصيلة العريقة ذات الماضي الحافل بالهزيمة والانتصار، ان تتوفر على شتى عوامل

التجانس بين سكانها وهو شيء ملحوظ في مجتمع هذه القصة. الا أنها في نفس الوقت يمكن أن تكون عاملا على بروز بعض مظاهر النشوز كتعبير عن تململ بعض أبناء هذه البيئة من الضيق الخانق الذي يطوقهم من كل جانب اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا.

وعلى هذا فقد بدا أن المدينة الصغيرة كانت تعمل بطريق غير مباشر على طرد أبنائها الذين يمتلئون طموحا وأحلاما. وقد جسد ولد القصرية على المستوى الفني مدى الضياع الذي ينتظر كل يتيم مثل عليلو في مدينة لا ترحم أبناءها ولا تقدرهم «- اسمع (ألمحجوب).. لقد عشت في هذه المدينة ثلاثين سنة.. وكل الناس يعرفون ابن من أنا! ولا أحد ينكر أصلي وفصلي.. لقد حفظت القرآن الكريم، وتوفي أبي، فخرجت أبحث عن عمل.. عشر سنوات أبحث فيها عن عمل! وما زلت أبحث.. حتى انتهى بي المطاف إلى التنقيب في المزابل، وجمع بقايا الصوف من البحر بين (الصبانات). وكل غريب يضع قدمه على اعتاب هذه المدينة، يجد الطريق معبدا إلى قلوب أهلها.. فينال الحظوة والحب، ويتزوج أحسن البنات ويعيش في نعيم.. من هو هذا الغريب؟ الله أعلم!.. متشرد..! وقاطع طريق ومن يكون غير هذا؟ اما أهل القاع والباع فلهم التراب يأكلونه حتى يدفنوا فيه.. انظر بالله عليك.. هل الباشا والقاضي وخليفتاهما من أهل البلد؟ انهم يبعثونهم من تطوان.. لماذا؟ لان أهل البلد لا يستحقون هذه المناصب؟ »[38]. لذلك فانه قرر أن يترك أصيلة للأغبياء عملا بالحديث الشريف (بلاد الذل تهجر). كما حث عليلو على الهجرة في سخرية «إذا اردت أن تكون عظيما مثلي؟ فابق في هذا البلد.. أما إذا أردت المال والجاه

والمركز فقط، فعليك بالهجرة.. اخرج من هذا البلد، وهم على وجهك في أرض الله..)واللي ماجال ماعرف الرجال) »[39].

وإذا كان حافز ولد القصرية للخروج من أصيلة ماديا صرفا، فإن دوافع عليلو في القصة تتسم بكونها دوافع مادية ومعنوية في نفس الآن. إذ انه لن يستطيع الاهتداء إلى فك ارصاد الكنز الا بالعلم، كما أوصاه أبوه قبل وفاته، والتبحر في العلم يطلب في فاس وليس بأصيلة التي تقدم المبادئ الأولى فقط، لذا لا مفر له من تهيء نفسه للهجرة.

لكن حادثا طارئا على المدينة عمل على الاسراع بطردها لعليلو. فقد فكر بعض الأهالي في تسليمه لابن لسروت الذي شاع انه تحرك لغزو أصيلة من أجل السيطرة عليها والحصول على الكنز. وبهذا يستطيعون ان «يتفادوا ما سوف يحدث من حرب لو أنهم أصروا على حمايته »[40]. وجدّ الناس في البحث عنه بعد صدور الأمر بالقبض عليه وليكون تحت الأيدي التي ستسلمه للغازي في الوقت المناسب، لولا أن تداركه بابا المهدي، فهربه من نفق سري تحت المدينة، مدللا على قوة التواصل والتعاون بين الجيلين في قصة (السلسلة الذهبية)، عكس القطيعة التي طبعت علاقات الأبناء بالآباء في قصة (رواد المجهول) الفارطة. ولا غرو، فقصة (السلسلة الذهبية) تدور في بداية القرن الحالي حيث كانت السكونية تطبع الأجيال المتعاقبة، فيشبه الابن الأب والأب الجد، وتربط الجميع انساق حياتية واحدة، تدعمت ثبوتيتها عبر أزمان طويلة، لم يكن قد وقع فيها الاحتكاك بالغرب على الوجه الذي سيتم في مرحلة الاستعمار. اما قصة (رواد المجهول) فان احداثها تدور في فترة

صدور الظهير البربري وما نتج عنه من ظروف مهدت الطريق لانبثاق الحركة الوطنية الداعية إلى الاصلاح، وفي هذا ما فيه من دلالة على الاصطدام بين الاتجاهات المتعارضة.

على كل حال، فان عليلو قد هاجر مرغما إلى فاس، ولم يعد منها إلى مدينته إلا بعد مرور سبع سنوات قضاها طالبا بالقرويين، كان فيها هاجس الكنز نصب عينيه لا يفارقه. وبتفقهه تمكن من فرض نفسه على مدينته واعيانها.

العلم كخلاص حقيقي :

من خلال الطموحات السابقة المحبطة التي ترنو بلا جدوى إلى الكنز كمصدر للخلاص الفردي من واقع اقتصادي مزر يجب تغييره، يبدو أن هناك اقتراحا آخر يكون بنية القصة العميقة التي حدث من خلالها إبلاغ موقف الكاتب من المشكل، كتعبير عن رؤية مجموعته الاجتماعية بأصيلة إلى الواقع الحياتي وآفاق تطلعاتها زمن كتابة (السلسلة الذهبية). وهذا الموقف يتمثل في ضرورة نبذ الخرافة واحتواء (العلم) كمخرج لكل المعضلات الخاصة بالمجتمع المحلي ككل وليس بافراد معينين.

ففي خضم التخلف حيث تسيطر الذهنية الخرافية المتجلية في تجسيد الجن، والعفاريت، والشياطين، وارتباطها بالظلام والعواصف والأماكن الخربة التي ركزت عليها القصة في اكثر من لوحة من لوحاتها الاثنوغرافية، وحيث تنتشر الشعوذة والطرقية (هداوة، عيساوة..) الممارسة لطقوس (الحيرة) ولكل مظاهر التدجيل.. ليس من المستغرب ان يستولي رعب العالم على عليلو

حين طرق الهداوي بابه ليلا مثلا، فبدأ «خياله ينشط، وتواردت على ذهنه عدة قصص مرعبة سمعها من رفقائه عن (عيشة قنديشة) التي ظهرت (لبنت يرماقة) في صفة أمها الميتة حين كانت وحدها تصبن الصوف في (غدير الجنوي) ومن هناك مرضت (بالشعطة)، وبعدها بالجنون.. وحلت بذهنه صورة (حمّو قيو) الذي يتراءى للصيادين على ساحل البحر، يكاد ينطح السماء بطوله.. ويقولون عنه أنه زوج (عيشة قنديشة) الشرعي، والذي تخونه هي دائما مع بعض الشباب الوسيمين من بني الانسان.. وتواردت على ذهنه صور الغولة، و(لالا رحمة الله) الساكنة في شعاب السور..»[41]. كما لا نستغرب من سيطرة أسطورة الكنز في هذا المجتمع ذي الذهنية الممعنة في خرافيتها، إلى حد تحولت معه إلى هوس مجنون يسكن الجميع.

ولا عجب، فان الزمن القصصي في (السلسلة الذهبية)، كما أشّر عليه بالعنوان الفرعي، يتحدد بمطلع هذا القرن، وبالضبط خلال العقد الأول منه، كما بدا من تطور أحداث القصة ونمو شخصية بطلها الرئيسي. ونروم بهذا التحديد النفوذ إلى طبيعة المرحلة التي تعالجها هذه القصة. فهي مرحلة اتسمت بالفوضى والتقوقع، وبلغ فيها التحجر منتهاه، الأمر الذي شجع الغرب على التقدم لالتهام كل الوطن بذرائع واهية. ومما يذكر هنا أن الكاتب قد اتكأ في قسم كبير من هذه القصة على التاريخ المحلي واستوحى أحداثه، حيث كانت البلاد قبيل تحقيق مشروع الاستعمار مقسمة إلى بلاد المخزن وبلاد السيبة، والفوضى ضاربة أطنابها في معظم الجهات. وقد عانى سكان المدن الشمالية الكثير من مهاجمة

المتمردين من سكان الجبال بقيادات محلية ضربت الرقم القياسي في النهب والسلب والاختطاف وقطع الطرق على الآمنين العزل. وهكذا تمكن الكاتب من خلال بن لسروت وهجومه على المدينة أن ينفذ إلى الواقع التاريخي المزري الذي عرفته أصيلة وغيرها حتى بداية القرن الحالي. فما بن لسروت سوى الريسوني الذي كانت ترتعد من ذكره الفرائص بالشمال، وما الهجوم على المدينة الا حادثة أصيلة (20 أكتوبر 1906)[42] بتحوير فني بسيط، تلك الحادثة التي حققت أطماع الريسوني في الاستيلاء على أصيلة حيث دأب منذ مدة على العمل «على تحقيق حلمه التقليدي، والمتمثل في نقل مقر إقامته من قريته المتواضعة إلى مدينة تليق بمقامه، وقد اتجهت مطامعه إلى مدينة أصيلة»[43].

ولئن كانت الخرافة والأساطير والشعوذة والفوضى، لا توصل إلى نتيجة ولا تحقق طموحا في منطق القصة، فماذا يكون البديل اذن كوسيلة فعالة لاخراج الفرد والجماعة معا من وضعية الحرمان والجهل والاضطراب التي وجد الناس أنفسهم سجناء لها؟ تجيبنا (السلسلة الذهبية) بطرح حل يقيني واحد لا ثاني له وهو (العلم). وقد بررت القصة صلاحيته بما عرضته من مظاهر الخرافة الحاجزة التي تفقر ولا تغني، قبل أن تؤيده بالجوانب الايجابية الناجحة للجميع.

فبشكل متواز مع مظاهر الخرافة، انغرس في نسغ المجتمع المحلي نزوع علمي ذو نوعية خاصة مسايرة للمرحلة التاريخية التي تدور فيها أحداث القصة، والتي عرفت طغيان الفكر الديني وهيمنة الفقهاء كما تشي القصة في كثير من جوانبها. لذا فان

التبحر في العلوم الفقهية واللغوية بالمعاهد الدينية العتيدة، كان هو الطريق الأقوم للوصول إلى حقيقة الكنز كرمز للحياة الكريمة. ومن هنا كثرة التضمين للنصوص الدينية في القصة، وتطور أحداثها بين المساجد والمآذن والأسوار، وان كنا لا نجرد هذه الأداة من الدلالة على العلم كصفة مطلقة.

ان المقولة التي تكثف أشواق المجتمع للانعتاق من ظروفه القاسية، تكمن في شدة الحماس للعلم. وقد تمظهر هذا الموقف في القصة انطلاقا من وصية (الحوات) لابنه عليلو «لا أريد حواتا مثلي.. يعيش الجهل والفقر، ويصحبك الموت في كل حركاتك وسكناتك»[44]. وقد أسر إليه بأنه عثر على كنز كبير يستطيع عليلو اذا استخرجه أن يعيش غنيا طول حياته. لكنه اشترط عليه ألا يحاول استخراجه إلا اذا تجاوز سن العشرين، وأصبح عالما فقيها محبوبا من الناس، ليتمكن حينئذ من قراءة الرموز والارصاد الدالة على مكان الكنز. وفي هذا كثير من الإيحاء بحجم تطلع الطبقة الكادحة لتحسين وضعيتها. ولاشك أنها كانت تدرك بحسها وممارساتها اليومية أنه لن يمكّنها من ذلك سوى التسلح بالعلم مادامت مكانة الفقيه العالم في المجتمع ذات اعتبار خاص.

وبسبب ذلك لم يستطع ولد القصرية أن يستخرج الكنز، لأنه لم يتم علمه لحيلولة أمه دون ذهابه إلى فاس. وبسبب تخليه عن العلم ضاعت حياته ولم يكن له شأن عظيم في مجتمعه المحلي، وبالتالي غرق في اليم قبل أن يتمكن من الوصول إلى الكنز والاستفادة منه كالعشرات أمثاله من الجهلة المتهورين، على اعتبار أنه ليس بالجهل والتهور يمكن استخراج الكنز من الكهف..

اذن، فعليلو هوالمهيأ حسب هذا المنطق لكشف الأستار عن الكنز، وقد عرف طريقه إليه. فقد «بدأ يجتهد ليحفظ القرآن، ونافس أحسن طلاب جامعه في دخول المحارب ليلة القدر.. ونظر إليه أهل المدينة بعطف واحترام، وأولوه عناية خاصة لاجتهاده... وكانوا يقولون عن أصله: سبحان مخرج الورد من الشوك! وكان (بابا المهدي) ما يفتأ ينفخ في عزيمته، ويمنيه بارساله إلى (فاس) حالما يعلم انه اتقن حفظ القرآن..»(45).

وكما كانت شخصية عليلو في القصة شخصية نامية، عكس باقي الشخصيات الأخرى، فقد تمكن من مغادرة أصيلة إلى فاس لاتمام الشرط الذي حدده له أبوه. وقضى هنالك سبعة أعوام يتزود معرفيا من حياض العلوم المتداولة إلى ان أتقنها بتفوق. وحينما عاد من فاس عالما متبحرا، أكرمه أهل مدينته الصغيرة وتنافسوا في ضيافته، وأعجبوا بعلمه، ونعتوه بالفقيه (سي علي). ثم ولاه القاضي كاتبا لديه وخطيبا باحدى ضواحي أصيلة، وزوجه برحيمو بنت (سي عبد الهادي)، أي أنه أصبح ذا مكانة مرموقة في المجتمع ما كان أبوه يحلم لابنه بمثلها.

وعلى هذا، فان قصة (السلسلة الذهبية) توحي بالنموذج الأمثل الذي ينبغي أن يحتذى إذا اريد العيش باطمئنان في مجتمع محلي ضيق كمجتمع أصيلة. وربما كان هذا سببا آخر من أسباب خلو القصة من الصراع بين الأجيال.

وبالمناسبة، نود أن نبدي تحفظنا مما ذهب إليه أحمد المديني من كون البقالي أضاع حدث القصة في مسار غير متوقع قوامه

«متاهة الخرافة والتسطيح التام للفكر والواقع»[46]. فالبقالي قد حافظ رغم ذلك على انتظام مسار الحدث في طريق واضح له هدف محدد، تولدت عنه رؤية متكاملة لا تفتقر إلى التماسك. أما الذيول والزوائد التي حشرها فيها من غير ما ضرورة فنية فانها في الحقيقة من أثر الولوع بالجو المحلي الغني بمظاهره الفولكلورية، والرغبة الملحاحة في تسجيل ذكريات الطفولة المحببة إلى نفس الكاتب، التي تنسم أصداءها الحلوة والمرة بكثير من الشغف والحنين، الأمر الذي نلمحه في هذا التتبع المتأني لبعض اللوحات الاثنوغرافية الزائدة، ذات المشاهد التقليدية في المجتمع المحلي كالكتاتيب، والمساجد والأزقة الضيقة الملتوية، وتقاليد الجنازة، وعوائد عيد الأضحى، وألعاب الأطفال.. فضلا عن الاهتمام بالملابس والمآكل والطبيعة المحلية، والاعتقاد في الخرافات. وبديهي أن يساير أسلوب السرد هذا الواقع التقليدي، فمالت لغته إلى الرصانة التراثية، وتميز بالسخرية وكثرة التضمين كما تطعم باللغة العامية وبالتشبيهات المحلية بشكل ملحوظ، علاوة على البطء الممل الذي طبع حركة القصة بصفة عامة. لكن كل ذلك خدم مضمون القصة من حيث لا نحتسب. فقد استطاع هذا الحشد ان يمنحنا صورة متكاملة عن نوعية المجتمع المحلي الغارق في الخرافة والتخلف محققا على المستوى الفنى التحام الشكل البسيط مع المضمون البسيط حسب مقاييس الخمسينات.

ولو تذكرنا أن قصة (السلسة الذهبية) قد كتبت في منتصف الخمسينيات من هذا القرن، أي في المرحلة التي شاهدت نهاية الاستعمار، وعرفنا طبيعة هذه المرحلة التي سيطرت فيها على كل

المغاربة كثير من الأماني الواعدة بالخير للجميع، لسقط عجبنا من معالجة القصة لموضوع يعكس الظروف الاجتماعية المتردية في فترة الاكتساح الاستعماري للبلاد، ولأمكننا أن نضع أيدينا على مفتاح أسرار رؤية الكاتب السابقة. فالضغط الاستعماري الحذر خلال فترة المقاومة ما كان يسمح بتناول الموضوعات الساخنة ذات الطبيعة التحريضية، التي من شأنها أن تخلق القلاقل والمتاعب للاسبان بالمنطقة الخليفية. ولعل الكاتب قد تكيف مع هذه الوضعية السياسية المتأزمة، فاختار موضوعا ينتمي إلى بداية القرن، لكنه مرر من خلاله – في كثير من الحيطة ومن غير زعيق ولا خطابية – الدعوة إلى نشر الوعي واعتناق العلم كطريق للتغيير حسب تصور المجتمع الناهض المستشرف لآفاق الاستقلال، انطلاقا من نوعية شخصيتة وقناعاته الذاتية، مما أضفى على القصة شيئا من الوعي الممكن المواكب لحركة الواقع المتجهة تاريخيا نحو التحرر من الوجود الأجنبي، وتحقيق حياة أفضل لكل المغاربة: «وتشرق الشمس متألقة زاهية كما كانت منذ نعومة أظفار آدم. وتتفكك ذرات الضباب، وتنتشر، ثم تتلاشى وتختفي.. وتنعكس زرقة السماء الزمردية على صفحة المحيط.. ويستيقظ الهواء والأمل، ونبدأ من جديد»[47].

العائد :

من الممكن أن نعتبر هذه القصة استمرارا لقصة (رواد المجهول) من مجموعة (قصص من المغرب). فحسن الذي هاجر إلى أمريكا في القصة الأولى وهو ابن السابعة عشرة، يعود الآن في قصة (العائد) إلى مدينته الصغيرة أصيلة وقد بلغ السابعة

والعشرين من عمره، حاملا بين جوانحه حنينا مشبوبا. وأثناء جولته بأزقة المدينة يتذكر شريط حياته الماضية، ويستعرض مأساته مع أبيه الذي أذاقه الحنظل بتضييق الخناق عليه قصد تحفيظه القرآن مع ما تبع ذلك من حرمان من اللعب مع الأطفال، ومن ضرب وجلد وإهانة. وعندما طفح الكيل ثار في وجه أبيه، فطرده من البيت. فما كان من حسن إلا أن سافر إلى طنجة ليلتحق بخدمة باخرة صيد أمريكية ثم بالأسطول الأمريكي. وهكذا ظل متجولا بين البحار الشمالية وجزر الباسفيك مدة عشر سنوات. وكان قد وعد نفسه عند عودته إلى الوطن الا يزور مدينته، ثم اقنع نفسه أن يزورها دون أن يعرج على بيت أبيه. لكنه وجد نفسه في النهاية مقودا إلى بابه «ودق قلبه بعنف وهو يحاول جاهدا أن يمنع يدا مرتعشة من أن تمتد إلى جرس الباب..»[48].

ونود في البداية أن نبدي اقتناعنا بملاحظة أحمد اليابوري القائلة بأن البقالي في مجموعته الثانية (الفجر الكاذب) قد «عمد إلى اجترار مضامين قديمة في انتاجه هذا أكثر من الاهتمام برسم صورة حية عن العالم الجديد بطرق فنية جديدة»[49]، بل ونقوم بتدعيم هذه الملاحظة بالأمثلة الواضحة عن التماثل والتكرار الحاصل بين مضامين المجموعتين. فقصة (العائد) القصيرة هي صورة أخرى مكيفة لقصة (رواد المجهول) الطويلة. وقصتا (ليلة القدر) و(يوم شيطان) هما وجه ثان لشطارة الأطفال وشيطنتهم في قصة (قطط وفئران). و(القصة الملعونة) قائمة على نفس أسطورة الكنز بكهف سليمان كما في (السلسلة الذهبية).

بيد أننا نرى أن البقالي قد تطور شيئا ما على مستوى الأدوات الفنية، في قصة (العائد) على الأقل، إذ لم يعد الوصف هنا مجانيا هدفه الاغراق في وصف مظاهر الطبيعة والحياة اليومية بالمجتمع المحلي الأصيلي، بل انه أصبح وصفا وظيفيا، يتداخل مع عواطف البطل ويتجه إلى رسم المناخ المنسجم مع نفسيته، وتعميق شعوره بالحنين إلى أرضه الطيبة والشوق إلى ذكريات طفولته المهدورة، مع ابراز تحوله النفسي من النقيض إلى النقيض تجاه مدينته. كما ان بناء هذه القصة قام على الزمن الدائري، وليس على الزمن الطولي الذي عودنا عليه البقالي في قصصه السابقة. فقد اعتمد الكاتب هنا بشكل أساسي على (الفلاش-باك) كإطار لاستحضار الماضي المأساوي المتفجر في الحاضر الشجي الهادئ. يضاف إلى ذلك، البعد عن الطول الزائد والتمطيط والترهل. فإن أهم ما يطبع قصة (العائد)، هو شدة التكثيف المطلوب في القصة الناجحة دون اخلال بعناصر الموضوع الجوهرية. كذلك أثار انتباهنا في هذه القصة، ما حفلت به من شفافية رائعة تذكرنا بالبقالي الشاعر، فضلا عن تقلص عدد الشخصيات المقحمة دون ما ضرورة جمالية. وتأسيسا على كل ذلك، نعتبر قصة (العائد) من أنجح قصص البقالي وأكثرها تماسكا شكلا ومضمونا.

الهروب من مدينة القهر:

نتعرف على خروج حسن من مدينة أصيلة من خلال ذاكرته المترعة بالأوجاع. فهو يسترجع بغصة «اللحظات التي كان يملؤه فيها أبوه بالكراهية والمقت. كان يوقظه في جوف الليل.. يركله في ظهره أو بطنه. لا يناديه حتى لا يوقظ اخواته النائمات.. فيقوم

تحت كابوس ثقيل، والهم يثقل قلبه، ويتحرك إلى المغسل لينام بعض الدقائق على حافتيه.. انه لم ينم أكثر من اغفاءة عامرة بالأحلام المرعبة، بعد نهار أسود من المتاعب والأهوال.. ثم يأتي فيقعد بجانب فراش والده الوثير، ويبدأ في تكرار القرآن بينما أبوه ينعم بالدفء والراحة تحت لحافه الصوفي الثقيل.. »[50].

وأن يتذكر حسن ذلك بكثير من الأسى، يعني أنه يستعرض تخييليا عوامل الطرد السائدة في المجتمع المحلي والناتجة عن طغيان ظاهرة القهر والقمع في مؤسساته المختلفة. وما والد حسن إلا نموذج تمثيلي يختزل ذهنية استبدادية ارتبطت بعهود الحجر والتسلط. وفعلا، فقد عملت كثير من عوامل الطرد على هروب حسن إلى طنجة، ثم إلى ما وراء البحار، منها الضغط والكبت اللذان فجرهما في ممارسة الاستمناء «ولجأ في غمرة حرمانه، إلى عادة رديئة يمارسها حين يخلو له الجو.. فكانت بديله الوحيد عن ملذات الحياة الصحية.. »[51]. ومنها الضرب والجلد اللذان كانا الوسيلة المتداولة لتقويم اعوجاج الأبناء «وكان المارة يسمعون بكاء الغلام وصوت الحبل وهو يتقطع على ظهره كلما مروا من هناك.. كان الصراخ يبدأ حادا قويا في الصباح.. ومع المساء لا يبقى إلا أنين متقطع يطغى عليه صوت الحبل..

وفي الليل كان صوته يبح فلا يسمع الا عواء ضعيف كعواء ذئب داخل عاصفة ثلجية هو جاء.. »[52]. ومن ذلك أيضا، الا ذلال وهدر الكرامة الذي يجرح شعور حسن بصورة لا تطاق «وبين البيت والزاوية كانت تمر على حسن أصعب اللحظات.. الناس يتفرجون عليه وأبوه ممسك به من قبه يجره كالبهيمة.. واشنع من ذلك أن يصادفه في تلك الحالة صديق أو زميل »[53].

على ان ماكان يحزن بطل هذه القصة أكثر، هو حرمانه من الاستمتاع بعطلته الصيفية بين البحر ولعب الكرة وصيد الأسماك كبعض الأطفال المحظوظين. لان أباه أخذ يضعه أثناء هذه العطلة الطويلة «في قفص من حديد.. الليل قرآن.. والنهار قرآن.. ولا طعم للنوم ولا وقت للراحة..»[54].

لذلك كانت النتيجة الطبيعية لرعب حياة حسن هي إصابته بالارهاق، فنحل جسمه، واحمرت عيناه من قلة النوم، واحاطتهما دائرتان سوداوان من شدة القلق. كما أصابه داء النسيان، وبدأت علامات الشلل والعته تظهر عليه، فأصبح مظهره يثير الرثاء.

ولعل تلك الأهوال لا تساوي شيئا أمام شعور حسن بالضياع، ووعيه الحاد بالنتيجة المستقبلية السلبية التي توقعها من امتناع أبيه عن ارساله إلى احدى المدن الكبرى لاتمام دراسته الثانوية، على غرار ما يفعل أصدقاؤه، حيث كانت المدارس الثانوية محدودة ومقصورة على بعض المدن الرئيسية، كتطوان التي كانت مركزا ثقافيا نشيطا قبيل وبعيد الاستقلال. فصدم الغلام ابن السابعة عشرة في الأمل الذي كان يمثل بالنسبة إليه الخلاص المصيري. «وبدأ الضياع يصبغ حياته.. واليأس يعم قلبه الصغير.. ولم يعد يهمه أي شيء.. فحياته كلها نقطة كبيرة سوداء.. يسميها الناس أباه»[55]. فكان العصيان ثم التمرد فالتحدي. بدأ الأمر بالامتناع عن حضور حسن صلاة العشاء وقراءة الحزب بالمسجد كعادته، وانتهى بالوقوف في وجه أبيه وقوفا يستحق عليه في نظر المجتمع أن يوصف بأنه (مسخوط)، كما هو الشأن مع ولد القصرية الذي كان يتصرف مع أمه في قصة (السلسلة الذهبية) بطريقة غير

لائقة وان كانت مشحونة بالتمرد على الأوضاع المزرية، دون أن يجد مناسبة لتفجيره سوى الاحتكاك مع الأم الكادحة. أما حسن فقد «قر قراره على أن يدافع عن نفسه حتى النهاية.. وانتزع الحبل من يد أبيه، فارتمى هذا عليه يريد خنقه.. وأمسك حسن باليد الممتدة بقوة فلواها حتى كاد يقصفها »[56]، وإلى هذا الحد يكون التعارض بين الشخصيتين قد بلغ مداه، وأصبح من المستحيل أن يتساكن الاثنان في مكان واحد. فقد استشاط الأب غضبا وصرخ في وجه حسن: « أخرج.. أخرج.. من بيتي.. عليك اللعنة أيها المجرم.. سأقتلك إن رأيتك في بيتي »[57] . فما كان من حسن إلا أن دفع أباه فوق السرير، وغادر البيت هاربا يلاحقه بكاء أمه وعويل إخوته الصغار. وقضى ليلته ضالا بين شوارع المدينة حافي القدمين عاري الرأس ممزق الجلباب، وقد تحول في نفسه الشعور بالاهانة إلى رغبة ملحة في تحطيم أي شيء «كان يحس الآن أنه تحول إلى برميل ديناميت.. لو اعترضه شيء.. أي شيء لسحقه »[58]. وفي الصباح سافر إلى طنجة التي كانت وما زالت هي منفذ الأصيليين إلى التفتح والتخفف من الضغط الاجتماعي. وقد وقع انتقال البطل من أصيلة إليها في كثير من قصص البقالي.

ان الحرمان، والضغط الاجتماعي، والمحافظة المنغلقة، والتزمت في الدين، والطرق التربوية المعوجة، ومحدودية الآفاق المستقبلية في بيئة القصة، هي الملامح التي تميز بها المجتمع المحلي في قصة (العائد). وهي نفسها العناصر التي تولدت عنها مكونات حافز الطرد، فكان في هروب حسن التعبير الكافي عن نكران المجتمع المحلي ورفض قيمه السادرة في تخلفها، رغم أن هذه القصة كتبت

في مرحلة الاستقلال[59]، حيث أخذت تخفت كثير من رواسب الحياة التقليدية بالمجتمعات المحلية المغربية. وربما كان ذلك بسبب شعور الكاتب أن الاستقلال في حقيقته لم يحدث التحولات الجذرية التي كانت متوقعة، اذا لم يكن الأمر أدخل في عملية تفريغ مشحونات الذاكرة عن أيام طفولة الكاتب التي تمثل جزءا عزيزا من حياته يشفق عليه من الضياع والتلاشي كغيره من الكتاب ذوي النزعة المحلية الصريحة. ونحن نرجح الأمرين معا، على اعتبار أن أي عمل فني لا يخلو من تداخل الذاتي والموضوعي في مختلف أبعاده.

العودة إلى الأرض الطيبة :

إذا كانت العودة إلى أصيلة في قصة (السلسلة الذهبية)، قد اقترنت بانجاز بطلها الهدف من الخروج كأداة لفرض الذات على المجتمع المحلي الأصيلي، وإذا كان حسن قد علل فراره من مدينته في قصة (رواد المجهول) بكون ذهابه إلى أمريكا سيكون خدمة لبلاده، لأنه قد يعود بمال أو علم أو تجربة ينفع بها وطنه، فيكون بذلك عضوا عاملا في هيأة الدفاع عنه[60]، فاننا لا ندري في قصة (العائد) بماذا جاء حسن إلى مدينته التي ترفض أبناءها مسبقا. فهذه القصة لم تفصح عن حقيقة وضعيته نهائيا. لقد فضل الكاتب أن يضببها بين وصف الطبيعة الكئيبة المظلمة، ومعالم المدينة المتواضعة، وعواطف حسن الملتاعة، والذكريات الواخزة المنثالة عليه من كل جانب.

والحقيقة أن الكاتب لا يهمه كيف تمت عودة حسن إلى مسقط رأسه، ولا الحال الذي أصبحت عليه وضعيته. وانما يتحدد هدفه في

القصة بالتعبير عن مدى الحنين الذي استبد بحسن العائد توا إلى مدينته الصغيرة بأسوارها العالية، وأزقتها الضيقة، وبيوتها الواطئة وبحرها الهادر، وأناسها البسطاء، وبالضبط إلى بيت أبيه رغم تظاهره برفض زيارته.

من هنا لم تكن وراء عودة حسن إلى أصيلة أية نية في فرض الذات، وأقصى ما أراده هو إحياء صلة الرحم مع مدينته ومع أسرته، خصوصا وأن العمل بالأسطول الأمريكي لن يكون قد أفاده في شيء تحمده له مدينته، بقدر ما استنزف قواه في الخدمات المجهدة لصالح الآخرين. وهذا ما يفسر لماذا تحولت الآن مدينة الجريمة والعبودية كما وصفت في (رواد المجهول)، إلى مدينة الجمال والطبيعة والروعة الكامنة حتى في أقبح الأشياء.

وكم كان اللقاء الأسيان بين حسن وبين مراتع طفولته حارا مؤثرا، ملؤه الشجن واللوعة والحب العارم، كانت استجابته فيه هي هذا الحنو الذي أظهره تجاه الأسوار، والأزقة، والأبواب، وخرير الماء، ووشوشة الريح، وهدير الأمواج، «وسار حسن في الشوارع الضيقة الخالية، ورائحة الأرض الطيبة تملأ خياشيمه.. وقلبه تملأه الروعة..

وبعد عشر سنوات من الاغتراب يعود إلى أرض الوطن. حواسه كلها مرهقة.. ويكاد يجهش بالدمع لغير ما سبب.. كل شيء في مدينته الصغيرة جميل.. حتى البيوت الخربة التي تأوي إليها القطط والعفاريت.. وحتى الشوارع المظلمة التي كسر الأولاد مصابيحها بالحجارة.. وحتى .. وحتى.. كل شيء »[61].

ولا عجب، فإن عشر سنوات من الاغتراب كافية لتخلق هذا الشعور الهتون بالعشق الصادق الذي يجيش في نفس حسن تجاه المناخ المحلي، الذي يعيد هنا استكشافه، رغم أن التآلف بينهما سليقي ويعود إلى مرحلة الصبا التي استنشق فيها نسائم الوجود الأولى، وتشرب بطبائع الحياة الأصيلية بين أهل مدينته المسحورة.

لقد كان هذا اللقاء الحار بين حسن ومدينته الأثيرة، أحسن مدخل لموضوع قصة (العائد) المنبنية على نوعية الحياة القاسية التي كانت تطبع علاقات الأبناء والآباء في المجتمع المحلي. وعلى هذا لم تترك الذكريات الأليمة حسنا يستمتع بلحظات اللقاء الحميمة، متتبعا خريطة الرقعة المحدودة التي شهدت مختلف أطوار حياته الماضية. فانثالت عليه تلك الذكريات القاسية «واليوم يعود إلى مسقط رأسه.. وحالما يجد نفسه داخل الاطار الذي عاشت فيه مأساته، تعود إليه ذكرياتها حية كما لم تكن من قبل ..»[(62)]. دون أن يثور لذلك هذه المرة، فالموقف كان أكثر رهافة وشجوا من أن يتقبل أي حدة أو غضب، إذ ان الاستجابة لهذا الحنين العارم هي التي تحكمت في الموقف، الأمر الذي دفع حسنا لان يتنازل عن كل اعتراضاته ويجرجر رجليه نحو بيت أبيه.

ان استعراض تجليات البيئة المحلية، تم هذه المرة بشكل عضوي، فلم ترصف رصفا أفقيا بغية التراكم والتسجيل والعرض، بل إنها اندرجت ضمن هذا الارتباط النفسي بالوسط المحلي، فتحولت جزئياتها إلى مرايا شفافة تنطبع عليها هذه الزفرات الحرى التي يصعدها حسن أثناء جولته بين الأسوار الكئيبة والشوارع الضيقة الخالية والبيوت المتهالكة.. مما جعل للبيئة

المحلية هنا امتدادات وجودية أعادت المعنى لحياة حسن بعد اغتراب قسري طالت مرارته أكثر من اللازم.

معضلة الصراع بين الأجيال :

بعرض البنيتين السطحيتين الماضيتين في قصة (العائد)، تكون قد ترشحت لدينا البنية الأساسية القائمة في عمقها على معضلة الصراع بين الأجيال. فعن طريق ثنائية الأب والابن قدمت لنا القصة وجهتي النظر المتعارضتين في الحياة. فالأب يحمل مفهوما سكونيا للحياة مختلفا تماما عن مفهوم الابن، طابعه ديني محض، ولكنه متزمت تتحكم في توجهه التقاليد البالية والأعراف المحلية القديمة. واما حسن، فيستشرف عالما آخر متوقع الحدوث، وذو طبيعة تجديدية هادفة إلى التغيير واقتراح البدائل.

لقد عبرت القصة عن ارهاصات هذا التغيير ببعض الرموز الحضارية المبثوثة هنا وهناك، فحسن يتعلم بالمدرسة وليس بالكتاب. والفقيه نفسه الذي رأيناه شخصية مسيطرة على النصين الماضيين بكثير من الثبات، ينتقل الآن من الكتاب إلى المدرسة لتلقين التلاميذ ما تيسر من النصوص الدينية. والتلاميذ يذهبون الآن جماعات لاستكمال دراساتهم الثانوية والعالية خارج أصيلة. كما أن العطلة المدرسية أصبحت تساير النظم التربوية العصرية ولم تعد مقتصرة على أيام الأعياد والمواسم الدينية.. كما أن حسنا يريد أن ينخرط بلهفة في جيله ويتمتع بكل الفرص التي جاء بها الاستقلال، فيتدرج في فصول الدراسة المنتظمة إلى أن يتخرج كغيره من المحظوظين ويتبوأ مكانة مشرفة في المجتمع. إلا

أن الأب الفقيه رمز العرقلة والرجعية يقف بالمرصاد للابن، فيعمل على جره إلى الوراء وربطه بالماضي المتخلف، تبعا للمثل الماضوية التي يحملها في ذهنه. وبذلك تحول إلى نقطة كبيرة سوداء في حياة حسن.

وطبيعي أن تكون نتيجة ذلك هي الاصطدام العنيف وتفجر الوضع بين الشخصيتين بصورة حاسمة أحدثت قطيعة دائمة بينهما، دفع كلاهما ثمنها غاليا. وان كانت خسارة حسن أفدح، اذ كلفته كل المستقبل الذي كان يحلم به.

ان الكاتب وهو يرصد هذا الاصطدام المصيري بين الجيلين في المجتمع المحلي بأصيلة، كان في الحقيقة يعبر عن مرحلة دقيقة من تاريخ المغرب المعاصر، ونعني بها بداية الاستقلال. فقد احدث التحرر من الشكل الاستعماري التقليدي فجوة سحيقة بين الآباء والأبناء تمظهرت آثارها عبر مجموعة من الأشكال الحضارية، المعتنقة من طرف الجيل الجديد، والمرفوضة من جانب الجيل القديم ولعل هذه الظاهرة كانت أشد وطأة في المدن الصغيرة العريقة كأصيلة، منها في المدن الكبيرة المتعودة على المظاهر الحضارية الغربية. ويتأكد هذا لدينا من داخل النص نفسه، إذ يطل علينا منه الجانب التقليدي أكثر من أي مظهر حضاري جديد. فالعقلية السائدة في المجتمع المحلي الأصيلي عقلية خرافية، رجعية، تبرز فيها شخصية الأب وتهمش شخصية المرأة والأبناء، وتعادي كل المظاهر الحضارية الواردة، ولا أثر فيها للحضور الأجنبي. مما يؤثر على عنف رد الفعل الذي يمكن أن يقوم به الجيل الجديد بعد أن انفتحت أمامه كثير من الأبواب المغرية بعد الحصول على الاستقلال.

وربما لم يفتنا ادراك انحياز الراوي إلى جانب حسن وتعاطفه معه، باعتباره ممثلا لطموحات الطبقة المتوسطة. ولعل في هذا الانحياز إعلانا صريحا لحقيقة موقف الكاتب من المعضلة. فهو يشير من طرف خفي إلى الخسارة الفادحة التي تلحق بالمجتمع من مغبة الوقوف في وجه عجلة التطور. وعليه فإنه ليس من مصلحة الجميع أن تعرقل مسيرة هذا التطور، لذلك عاد الابن إلى بيت الأب الذي «لم يتغير فيه إلا لون الطلاء... انه مايزال كما كان منذ عشر سنين..»[63]، لتبدأ المرحلة الصحيحة في تلك المسيرة. وهذا التصور يمثل في جوهره موقف البورجوازية الصاعدة المتطلعة إلى الحلول محل الأجنبي الراحل رسميا عن البلاد حديثا.

من كل هذا يتأكد لدينا أن أحمد عبد السلام البقالي يعد فعلا من أهم القصاصين المغاربة الذين احتضنوا الظاهرة المحلية في انتاجهم القصصي، وارتبطوا أيما ارتباط ببيئتهم الخاصة. فقصصه ذات «لون محلي توصف فيه العادات والتقاليد والأخلاق المغربية. ومثل هذا القصص هو في العادة قليل العمق، وقيمته في الصورة المحلية التي يحملها لا في الصورة الانسانية التي يشف عنها»[64].

حقا ان قصص البقالي تمدنا بمزيد من المعرفة عن المجتمع المحلي الأصيلي الذي اتخذته موضوعا دائما لها. ذلك أن الكاتب كان يعيش واقع مجتمعه لحظة بلحظة؛ يسمع، ويرى، ويمارس، ويختزن، ويتمثل.. ثم يسجل ذلك في تركيبة فنية جديدة تعبر عن حقيقة المجتمع المحلي في مرحلة معينة، مادتها الخام تتكون مما احتفظت به الذاكرة من صور، وعلاقات، ومواقف، وأحداث عاين الكاتب بعضها في طفولته وشبابه، وسمع عن البعض الآخر.

ومن الواضح ان الاحساس الجاد بعالم الطفولة ونوعيتها في إطار البيئة التقليدية بالمجتمع المحلي، هو خصيصة تتقاسمها معظم قصص البقالي. وهذا الاحساس كان يتغذى على الحنين المفرط الذي حمله الكاتب بين جوانحه في غربته المديدة خارج الوطن، بعيدا عن عالم طفولته بالمدينة الصغيرة أصيلة. وربما كانت هذه الحقيقة في حياة الكاتب، هي السر في كونه دأب على اخضاع اتجاه قصصه لرغبته الملحة في تصوير مجتمعه المحلي، مرتع طفولته ومحط ذكرياته العذبة والمرة، بحساسية مدهشة، سيما وأن العنف الذي لا ينسى كان هو المناخ الذي يتنفس فيه الأطفال، كمؤشر على الحصار الذي سيعملون على مصارعته.

فبما أن المرحلة التي كتبت فيها مجموعتا (قصص من المغرب) و(الفجر الكاذب)، تميزت بكونها مرحلة انتقالية تستدعي بالضرورة كثيرا من مظاهر الصدام الجدلي بين أطراف المجتمع المتعارضة، كان الموضوع الغالب على قصص المجموعتين هو المتعلق بمعضلة الصراع بين الأجيال، التي انطلقت منها رؤية الكاتب إلى مجتمعه فى اطاره الزمني الخاص، بكثير من الانحياز لصف الجيل الجديد. وهذا ما لمسناه بوضوح في القصص التي حللناها هنا. وقد توزعت مظاهر ذلك الصراع أساسا في محورين اثنين :

1 - شطارة الأبناء المتحدية، المرهصة بالتحول المتوقع في المجتمع المحلي.

2 - طرد المدينة لابنائها، بشكل مباشر أو غير مباشر، دفاعا عن توازنها.

ولعله بسبب هذه النزعة المحلية البارزة في قصص البقالي، كان الاهتمام بالمضمون لديه أكثر من العناية بالجانب الجمالي

النوعي لفن القصة. إذ المهم بالنسبة إليه أن يتمكن من تلبية رغبة التعبير عن ذاته وعن مجتمعه بطريقة مغرقة في واقعيتها. اما الاهتمام بجماليات الشكل الفني فهو عنده في درجة تالية. ومن هنا تصح ملاحظة أحمد المديني بحكمها على نسق الكتابة في (قصص من المغرب) بميل البقالي إلى «حشد اللقطات والصور ووصفها وتزويقها بمقدار أهميتها، دون احتفال بمقياس الطول ولا بمقياس التركيز في الوصف والقص، كما يحرص أشد الحرص على تقديم جغرافية المكان والزمان، ورصد سلسلة من الحوادث التي تعطينا في نهاية الأمر، وصفا عريضا وفهما محدداً البيئة محلية تقبع في ركن من التاريخ، وتتداول بينها عددا من الطقوس والعادات، وانماطا من العيش استغرقتها مدى من الحياة واقامت اركانا لها متفاوتة في الصحة، وحضنت بين هذه الأركان أو الجدران خلقا يعيش ويتنفس ويقتات من حصيلة اخلاق وقيم مزمنة»(65).

على أننا نقرر أن هذا الشكل السائب كان هو الأنسب للمضامين المحلية في فترة الريادة القصصية بالمغرب، والا فكيف كان سيتسنى لقصاص مثل البقالي أن يصوغ صورة عالم أصيل هو بصدد الشروع في التلاشي أثناء فترة لم يكن فن القصة ذاته قد نضج بعد لدى جميع الكتاب المغاربة؟ لذلك كثر لديه الحشو، والتمطيط غير المبرر فنيا، والاستطراد إلى المشاهد الفولكلورية وتجليات الذهنية الخرافية، وتمثل الأحداث التاريخية المحلية، فضلا عن طغيان الحكي التقليدي المغرق في السرد القليل الحوار، والممعن في الوصف المتقصي لمختلف الجوانب وأبعد الجزئيات، مع إغراق اللغة في فسيفساء من اللهجة العامية المحلية ذات الانعكاسات

النفسية الخاصة، والاكثار من تضمين النصوص الدينية والأمثال السائرة والبلاغة الشعبية الدالة، والإمعان في السخرية القائمة على اقتناص المفارقات المضحكة بقدرة نادرة من الكاتب على اصطناع النكتة الحاضرة.

وإذا كنا مقتنعين ان هناك اختلافا واضحا في الموضوعات المحلية بين كتاب المدن المغربية العريقة، فإنه يكون هنا قد تأكد لنا ذلك بالملموس. فعلى الرغم من التقاء أحمد عبد السلام البقالي مع قصاصي فاس عند إشكالية الصراع بين القديم والجديد التي املتها عليهم جميعا طبيعة المرحلة، الا أن قصص البقالي ستتخذ منحى مختلفا في معالجة هذه الاشكالية عما نعرفه عند أحمد بناني وعبد الكريم غلاب على الأخص. ذلك أن المقارنة التحليلية لقصص البقالي السابقة، مكنتنا من إدراك طبيعة الصراع المعالج فيها.

فقد تبين لنا جليا أن الصراع الذي تخللها يتم على الصعيد الداخلي بين الآباء، لصالح الجيل الجديد الذي بدأ يطرح التساؤلات المصيرية على نفسه وعلى المجتمع. وليست هناك مواجهة صريحة بين المجتمع المحلي والأجنبي المحتل كما لدى بناني وغلاب، وان على مستوى الرموز [illegible] ارية، باستثناء الشعر المرجل الذي مثل الحجر الاساس في حبكة (رواد المجهول). لهذا كانت شخصية الكبار في قصص البقالي مسطحة، ثابتة، وشاحبة، بينما تطغى شخصية الصغار وتتميز بكونها شخصية نامية ومتطورة. فدور الكبار لا يعدو أن يمثل الحامي للقيم التراثية والدفاع عن استمرارية المجتمع المحلي بكل أعرافه وطبائعه. كما أن هذا الصراع يصل في عنفه إلى حد يستحيل معه أي شكل من أشكال التوافق بين الأبناء والآباء،

مما يؤدي إلى القطيعة المأساوية التي تدفع الأبناء إلى الهروب كموقف رافض للمجتمع المحلي الذي أصبح لا يطاق، خلافا لشخصيات بناني وأغلب شخصيات غلاب، التي تستميت في الدفاع عن عالمها العتيق والإلتزام بقضاياه وضمان استمراريته دون هجره أو التفريط فيه.

ويساهم العامل الاقتصادي في تزكية موقف الأبناء بسبب انتشار الفقر والحرمان بصورة مزرية في شمال المغرب «حيث كانت الادارة الاسبانية تهمله إهمالا تاما»[66]. فإذا كان العز والثراء من أسباب الانجذاب نحو فاس كما في قصص بناني وغلاب، فإن البؤس والمهانة لدى البقالي من أهم عوامل الطرد من مدينة أصيلة بحثا عن البديل.

*****

الهوامش :

(1) من مجموعة (شقراء الريف..) دار النجاح، بيروت، 1937.
(2) صدرت عن وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، 1980..
(3) و(4) و(5) قصص من المغرب، المطبعة العالمية القاهرة، (دون تاريخ، وحسب ترجمة الكاتب فإن المجموعة صدرت سنة 1957)، ص9 .
(6) قصص من المغرب، ص 41 – 42.
(7) قصص من المغرب، ص 42.
(8) قصص من المغرب، ص 43.
(9) قصص من المغرب، ص 49.
(10) و(11) قصص من المغرب، ص74،
(12) قصص من المغرب، ص 9 - 10.
(13) قصص من المغرب، ص 20–19.
(14) قصص من المغرب، ص 16.
(15) قصص من المغرب، ص 15.
(16) قصص من المغرب، ص 5.

(17) والد الكاتب كان فقيها موقرا في أصيلة، يعلم الأطفال بالكتاب.
(18) قصص من المغرب، ص 87.
(19) مصطفى عبد السلام المهماه: المجتمع الأصيلي والمسرح، مطبعة التومي، الرباط (دون تاريخ)، ص 19.
(20) قصص من المغرب، ص 13.
(21) و(22) قصص من المغرب، ص 14.
(23) انظر: ليون الافريقي: وصف افريقية، ص 241.
– عبد الوهاب بن منصور: أصيلة عبر التاريخ، المناهل، ع 16، س 6. دجنبر 1979.
(24) رواد المجهول، ص 18.
(25) رواد المجهول، ص 80.
(26) رواد المجهول، ص 12.
(27) رواد المجهول، ص 43.
(28) عبد الوهاب بن منصور: المرجع السابق، ص 76.
(29) لقد درسهما أحمد المديني باعتبارهما قصتين طويلتين (المرجع السابق، ص 161) بينما درس محمد الصادق عفيفي (رواد المجهول) بصفتها رواية (انظر: الفن القصصي والمسرحي في المغرب العربي)، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1971، ص 57.
(30) في لقاء لنا معه بتاريخ 1983/10/23،
(31) أحمد المديني: المرجع السابق، ص 164.
(32) قصص من المغرب، ص 110.
(33) قصص من المغرب، ص 163.
(34) قصص من المغرب، ص 168.
(35) قصص من المغرب، ص 130.
(36) قصص من المغرب، ص 139.
(37) قصص من المغرب، ص 167.
(38) قصص من المغرب، ص 124–125.
(39) قصص من المغرب، ص 125–126.
(40) قصص من المغرب، ص 158.
(41) قصص من المغرب، ص 145.
(42) قارن بين الحادثة في القصة وبين تفاصيلها التاريخية التي أوردها د. عبد العزيز التمسماني خلوق في مقاله: الريسوني ومسألة أصيلة (أكتوبر 1906)، العلم الثقافي، ع 669، س 14، 22 اكتوبر 1983.
(43) د. عبد العزيز التمسماني خلوق: المرجع نفسه، ص 5.
(44) قصص من المغرب، ص 118.
(45) قصص من المغرب، ص 127.

(46) أحمد المديني: المرجع السابق، ص 165.
(47) قصص من المغرب، ص 180.
(48) الفجر الكاذب، دار الكشاف، بيروت، القاهرة، بغداد (دون تاريخ وقد صدرت سنة 1966 حسب ترجمة الكاتب في مجموعته الثالثة: يد المحبة) ص 19 .
(49) المرجع السابق، 81 .
(50) الفجر الكاذب، ص 13 .
(51) الفجر الكاذب، ص 15 .
(52) و(53) الفجر الكاذب، ص 15 .
(54) الفجر الكاذب، ص 14 .
(55) الفجر الكاذب، ص 16 .
(56) و(57) الفجر الكاذب، ص 17 .
(58) الفجر الكاذب، ص 13 .
(59) صرح لنا الكاتب نفسه في لقاء معه بتاريخ 1983/10/23، أنه كتب قصة (العائد) سنة 1962 .
(60) قصص من المغرب، ص 78 .
(61) الفجر الكاذب، ص 11-12،
(62) الفجر الكاذب، ص 18 .
(63) الفجر الكاذب، ص 19 .
(64) محمد الصادق عفيفي: الفن القصصي والمسرحي في المغرب العربي 1900-1965، دار الفكر - بيروت، ط 1971/1 ص 59 .
(65) المرجع السابق، ص 168 .
(66) د. صلاح العقاد، السياسة والمجتمع في المغرب العربي، معهد البحوث والدراسات العربية، 1971، ص 129

*****

صدى بعض الأحداث الكبرى بالجزائر في الشعر المغربي خلال عهد السلطان العلوي المولى سليمان

أحمد العراقي(*)

خلال العقد الأخير من القرن الثامن عشر والعقود الثلاثة الأولى من القرن الموالي، وهو ما يوافق حكم السلطان المولى سليمان بالمغرب (1206/1792-1238/1823)، كانت بلاد الجزائر الواقعة إلى جواره تعرف المراحل الأخيرة من حكم الأتراك العثمانيين عليها، قبل أن تسقط بعده فريسة للاحتلال الفرنسي سنة 1830 (= 1245 هـ).

وقد كانت هذه البلاد آنذاك مسرحا لعدد من الأحداث الكبرى منها ما كان وليد علاقة شعبها بحكامه الأتراك، ومنها ما كان وليد اعتداءات أجنبية استهدفتها من الخارج.

كان قد مضى على حكم الأتراك ما يناهز ثلاث مائة سنة؛ وتعاقب خلال الحقبة التي حصرنا النظر فيها تسعة من الدايات(1)؛ وهو عدد غير قليل بالمقارنة مع قصر هذه الحقبة، ولعله أن يكون واضح الدلالة على ما أصبح عليه حال هذه البلاد من الاضطراب والفتن؛ و من بين مظاهره الكبرى ما كانت تعاني منه السلطة المركزية من غلبة الصراعات عليها التي أودت بحياة ستة دايات

(*) أستاذ جامعي، كلية الآداب، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، ظهر المهراز، فاس.

من بين التسعة، وعجلت بهم ولم تمهلهم طويلا على كرسي الحكم، وسمحت لطوائف من الجند الإنكشارية بالتدخل في أمور سياسة البلاد ومؤازرة بعض ضد بعض.

إن تلك الصراعات كانت قد شغلت الدايات كثيرا بأنفسهم وبما يحصن نفوذهم الشخصي ويقضي على خصومهم المنازعين لهم على السلطة؛ وكانت عنوانا لفساد حكمهم واستبدادهم ونكالهم بالرعية، بل منهم من جعل قوام سياسته القسوة عليها كما كان الأمر على عهد الداي عمر بن محمد (1230/1815–1232/1817)؛ لقد لاحظ القنصل الفرنسي آنذاك فيما كتبه إلى وزير خارجية بلاده أن هذا الداي: «... قد اتخذ موقفا قاسيا ضد العرب الذين حاربهم بنجاح منذ سنوات على رأس الانكشاريين»[2].

وشبيه بهذا وأكثر ما كان عليه من بايات السلطة المحلية بولايات البلاد المختلفة؛ وقد حفلت بالاشارة إلى جملة من تعسفاتهم بعض مصادرنا عن هذه الحقبة. ومن ذلك ما كان من سلوك الباي حسن بن موسى آخر بايات وهران والغرب الجزائري، الذي استمرت ولايته أربع عشرة سنة، فقد «كانت فيه قسوة وغلظة وجفاء، ولاسيما في جانب علماء الدين»[3]. وكذلك كان سلفه محمد بوكابوس، وبخاصة مع فقراء الطريقة الدرقاوية؛ لقد كان يستعمل معهم أشد أنواع العذاب. كان يأمر بمن يأخذه منهم فيخرج إلى السوق وهناك تقطع أعضاؤه أو تدق بالمعاول أو تقلع عيناه أو يذبح أو يخنق أو يبقر بطنه[4].

إن التنكيل بالرعية وعدم الاهتمام بشؤونها، زيادة على إرهاقها بالعوائد والضرائب والرسوم، كان من شأنه أن أوغر

الصدور من ظلم الأتراك وجورهم، وحمل النفوس على التذمر مما ساد البلاد نتيجة لذلك من الفوضى وعمها من الفتن؛ وكان ذلك سببا كافيا لتحرك فئات من شعب الجزائر لتتمرد على الأتراك وتثور عليهم هنا وهناك في مختلف أنحاء البلاد.

وقد تعددت أحداث التمرد والثورة، وتزعمها في الغالب مشايخ الطرق الصوفية وفقرائها، وبخاصة المنتسبون منهم للطريقة الدرقاوية الوافدة إلى الجزائر من المغرب. ويهمنا من بين هذه الأحداث المتعددة حدثان كبيران تردّدت أصداؤهما في تلك الأثناء في الشعر العربي بالمغرب؛ وهما ثورة درقاوة بالغرب الجزائري وسعيهم إلى الدخول تحت طاعة السلطان المغربي، ثم انشقاق أحد البايات بنفس المنطقة على الحكم التركي المركزي وميله إلى السلطان المغربي ومبايعته.

تزعم ثورة درقاوة بالغرب الجزائري ضد الحكم التركي عبد القادر بن الشريف الفليتي[5]، وهو من قبيلة غريس بنواحي تلمسان. كان قد رحل إلى فاس وأخذ من علمائها، ولقي الشيخ محمد العربي الدرقاوي وأخذ عنه وسلك طريقته، وظل يتردد عليه حينا بعد حين حتى بعد عودته إلى وطنه. ويبدو أن اتصاله بهذا الشيخ كان قد زرع في نفسه روح الثورة ضد ظلم الأتراك؛ فأظهر الصلاح وادعى المهدوية وجمع حوله أعدادا من المريدين، كانوا في أغلبهم يلحقهم جور الأتراك وإهانتهم لهم في بلادهم، ويعانون مما يلزمونهم به من باهظ المغارم والضرائب؛ وكان ينشر بينهم دعايته ضد الأتراك ويحملهم على الصبر ويمنيهم بالفرج ويعدهم إعدادا للقيام في وجههم وخلع طاعتهم. وانتهى به الأمر سنة

1802/1217 إلى الزحف بهم من سهول غريس إلى الشمال، فاستولى على بعض مدنه وقراه، ودان له أخيرا معظم الغرب الجزائري باستثناء وهران. ولما لم يفلح الأتراك في صده فإنهم كتبوا إلى السلطان المغربي ليرسل شيخ درقاوة للتوسط بينهم وبين الثائرين؛ ولكن الشيخ رق لحال فقراء طريقته المتضررين من ظلم الأتراك، ومال إلى جانبهم وشهد معهم محاصرة تلمسان ودخولها، وحمل بيعة أهلها وقبائلها بزعامة ابن الشريف إلى السلطان المغربي، وكانوا قد جهروا بها وخطبوا به على منابرهم. ولكن السلطان المغربي تحفظ في قبول هذه البيعة، وفضل الحياد وعدم المواجهة مع الأتراك في وقت كان هو نفسه يعاني من بعض الاضطرابات داخل مملكته.

وإذا كان لا يهمنا كثيرا، من إثارة بعض خيوط هذا الحدث الكبير بالغرب الجزائري، ما آل إليه أمره بعد ذلك، ولا ما كان لموقف السلطان المغربي الرافض لبيعة أهل تلمسان من انعكاسات سلبية على الساحة السياسية المغربية الداخلية، تجلت بالخصوص في دخول درقاوة إلى صف المعارضين للسلطة المركزية، فإن الذي يهمنا - في عرضنا هذا - هو ما كان لهذا الحدث من أصداء بين فئات المجتمع المغربي.

لقد سارعت الفئات الشعبية المغربية لما بلغها خبر ورود بيعة أهل تلمسان إلى إعلان الفرحة بالوحدة من جديد مع إخوانهم في القطر الجزائري؛ ونكتفي هنا بالإشارة إلى شهادة المؤرخ الضعيف الرباطي، وكان معاصرا للحدث، فقد تناول بالوصف جانبا من مظاهر فرحة الناس واحتفائهم بذلك فيما رآه بالرباط وسلا حيث زينت الأسواق ولعبت الناس بالبارود وخرّجت الأنفاض[6].

ولم تكن الفئات المثقفة المغربية أقل حماسا من غيرها في الاحتفاء ببيعة أهل تلمسان والفرحة بها؛ بل إن لدينا ما يؤكد لنا أن من بينها من كانت أصداء أحداث التمرد على الحكم التركي تصل إلى سمعهم، وكانوا يعلمون بميول عدد من الثائرين إلى الوحدة مع المغرب والتطلع إلى سلطانه. لقد أبدى بعض الشعراء المغاربة تجاوبا مع ميول هؤلاء الثائرين وأخذوا يروجون لرغبتهم في الانضمام إلى المغرب، ويبشرون بالوحدة المرتقبة قبل مبادرة أهل تلمسان بإعلان بيعتهم للسلطان المغربي خلال سنة 1220هـ/1805م. فهذا حمدون بن الحاج (ت 1232 هـ/1817م) يضمن إحدى قصائده التي رفعها إلى السلطان قبل هذا التاريخ إشارة إلى ذلك، وقد أوردها ضمن مديحه له، قال :

وله الجزائر تمتطي	كي تستضيء وتستنير
الله يؤتيها كما	آتى السِّوى وهو البصير(7)

ولما جاءت بيعة الثائر ابن الشريف الفليتي وأهل تلمسان سارع نفس الشاعر إلى تهنئة السلطان بقصيدة تحدث في بدايتها عن أن ملك الجزائر، ويريد الحكم التركي الأجنبي بها، في طريق الزوال والاندثار، وأن جوره وفساده لن يبقيا عليه، وبشر بأن سيف عدوانه المسلط على رقاب الجزائريين سيرفع عنهم، وأن أطرافا منهم قد اختارت الخضوع للسلطان المغربي وأتته مبايعة، معتزة بالانحياش تحت ظلال خلافته، قال منها:

ملك الجزائر لا محالة اندثرا	وسلكه بانتظام جوره انتثرا
والجور ليس بباق ملك صاحبه	ولا يعزه من بالعزة استترا

لسوف تأتي إليك وهي خاضعة وسيف عدوان أعداء بها انبترا...
وقد أتت لك أطراف مبايعة والله يعلم ما بقلبها ويرى
تكاد تسعى إليك غير ناظرة وقتا وتنطق بالذي جرى وطرا...[8]

وعرف الغرب الجزائري بعد ثورة درقاوة حدثا كبيرا آخر، ويتمثل في خروج أحد بايات هذه المنطقة عن الحكم المركزي بالجزائر ومحاولة الانضمام إلى المغرب ومبايعة سلطانه وندب الناس إلى ذلك. وكان هذا الباي حسبما انفرد بذكره الضعيف دون غيره من المؤرخين المغاربة هو الباي الحسن بن محمد[9]؛ وجعله صاحب تاريخ الجزائر العام الباي محمد بوكابوس[10]؛ وقد يكون هذا أبا للأول. وعلى كل فقد وردت بيعة أهل تلمسان ومستغانم والبليدة ووهران خلال جمادى الأولى من سنة 1228 هـ، واحتفل الناس بها أيما احتفال[11]. ولا ندري ما كان موقف السلطان منها، وان كنا نرجح أن مشاغله في مواجهة تكتل القبائل البربرية وبعض الزوايا في تمددها كانت مما يجعله يمتنع عن قبولها حتى لا يفتح عليه باب المواجهة مع الأتراك على حدود بلاده الشرقية.

وقد اهتم بهذا الحدث الكبير من بين الشعراء المغاربة سليمان الحوات (1231 هـ/1815م) الذي رفع قصيدة تهنئة للسلطان المغربي بورود البيعة، واعتبرها بشيرا بما أنعم الله به عليه من توسيع الملك وتوحد شرق البلاد بغربها تحت سلطانه، وطلب الناس الدخول فيه، قال:

وافت بشائر ما كنا نؤمله وكل ما قد أراد الله يفعله
كنا نُرَجّى لِمُلْكِ الغرب عن كثب يكون في الأفق الشرقي منزله
فكان ذاك على عز، بلا طلب ونطلب الله في الخير يكمله...[12]

ثم أخذ الشاعر في التحدث عن جور الأتراك ببلاد الجزائر، ذلك الجور الذي تذمر منه أهل وهران وما إليها، فأجمعوا الرأي بقيادة عاملهم على بيعة المولى سليمان ليخلصهم من فساد ما هم فيه :

هذي إيالة أتراك الجزائر قد — أودى بها جورهم، فليس تحمله
فقدر الله أن تفنى عساكرهم — وكل من أبصر التركي يقتله
عن أمر عامل وهران الذي سعدت — برأيه المسلمون حين تُعْمِلُه
فأجمعت أمرها بدوا وحاضرة — على سليمان في الذي تؤمله
فلا فساد بها إلا ويصلحه — وكل ما كان من صعب يسهله
فبايعته، وأرسلت سيادتها — إليه، تسأله ما ليس يسأله...(13)

وإذا كان السلطان قد تراخى عن قبول بيعتهم الأولى، فإن عليه الآن بعد أن اشتدت الفتنة بينهم أن يقبلها وينهض بها، فليس لأولئك الذين جاءوا لبيعته سواه :

وكم دعته لهذا الأمر أزمنة — فلم يكد قبل وقته يعجله
لكن رأى فتنة تغلي مراجلها — فكان حقا عليه اليوم يقبله
ولو بقوا بعد فوضى لا إمام لهم — لفار ما كان يغلي قبل مرجله
فانهض بها، مالها سواك من ملك، — والملك لله حيث شاء يجعله
وسر على نهج عدلك الذي سمعت — به، فأنت بهذا الوقت أعدله...(14)

ثم يلتفت إلى المبايعين بأنهم قد أصابوا الهناء والعيش الكريم تحت ظلال عدل السلطان المغربي وأن أبواب الظلم والجور قد أغلقت:

يا أهل وهران والزاب الهناء لكم، — فالجور سد هناك الآن مدخله
والعدل سحت عليكم منه واكفة — بما به عيشكم أخصب ممحله...
هذا الإمام الذي ترجون طاعته، — يحمي الذمار، ولا يفل منصله...
يا سعد من عمه حكم خلافته، — فقام فيه بما رآه يشمله
إن خلافة آل البيت مرحمة، — ونعمة، شكرها لا شيء يعدله(15)

وإلى جانب أحداث التمرد والثورة ضد الوجود التركي ومحاولة التخلص منه أحيانا بالسعي إلى الانضمام إلى المغرب والأمل في العودة إلى توحيد الأقطار المغاربية كما كانت في حقب من ماضيها المجيد، عرفت الجزائر أحداثا من نوع آخر استهدفتها من الخارج؛ ونكتفي من بينها بالإشارة إلى حدث كبير، وهو قذف مدينة الجزائر وميناءها من قبل الأسطولين الانجليزي والهولندي.

لقد كانت الجزائر – في الحقبة التي تعنينا- ما تزال تتزعم الأقطار المغاربية في حركة الجهاد البحري، وذلك على الرغم من تقلص نشاط هذه الحركة على ما كانت عليه في غضون القرن السابع عشر من تألق. ويرجع تقلصها إلى التقدم الإقتصادي والآلي الذي أصبحت تتمتع به الدول الأوربية، وإلى أساطيلها القوية والسريعة والمجهزة بآلة الحرب الضاربة التي مكنتها من قنبلة الموانئ الجزائرية حينا بعد حين سعيا منها لإضعاف هذه البلاد باعتبارها حاجزا منيعا لتقدم وازدهار تجارتها البحرية.

ومن أعنف أحداث قنبلة الموانئ الجزائرية ما كانت تعرضت له مدينة الجزائر وميناؤها في الثالث من شوال سنة 1231 هـ الموافق لـ 27 غشت سنة 1816م من قبل الأسطولين الانجليزي بقيادة اللورد إكسموت (Lord Exmouth) والهولندي بقيادة فون كابلين (Von Cappelen). لقد كان قذف هذه المدينة مدمرا، أتى على عدد كبير من الأرواح وألحق بها خسائر فادحة، وتحطم خلاله الأسطول الجزائري وأحرقت جميع قطعه، كما تهدم عدد من بنايات المدينة وتحصينات مينائها ومرافقه، وأصاب الناس الهوان والذل، ولم ينفع ما بذلوه من جهد لصد العدوان، ورضخوا لقبول شروط الصلح التي أملاها العدو، وكانت باهظة التكاليف[16].

وبلغت أصداء هذا الحدث الكبير إلى المغرب، وشاع فيه بين الناس أن بلاد الجزائر قد استولى عليها الانجليز واحتلوها. وهذا أحد شعراء تطوان يصيح متسائلا عن صحة ما أشيع، ومتأسفا عما آل إليه أمر المسلمين من تخاذل عن القيام بالجهاد، قال :

أحقا ما أشيع عن الجزائر ... من ارهاب البواطن والظواهر
لئن نزل الهوان بها وذلت ... فقد شمل البوادي والحواضر
وكيف يلذ في بلد مقام ... إذا هان الهوان على الأكابر
أيأبى البائعون نفوس عز ... بأفضل ما يرام من الذخائر
وأين صواعق جعلت رجوما ... فأحرقت الكفور خلال زاخر
فقد لمعت بوارقها برعد ... به صعق المناضل والمناظر
لئن ثبت المقال كما سمعنا ... فقد طاب الرحيل إلى المقابر[17]

وقد ردّ عليه بعض الجزائريين، واصفا حقيقة ما وقع من أمر الله، وقيام الناس بواجبهم كاملا في الدفاع وصد الهجوم بأموالهم وأنفسهم وعدم تخاذلهم، مبينا أن الأعداء قد ا نصرفوا وأشاعوا ما أشاعوا لإرهاب النفوس منهم، قال:

هي الأقلام تنطقها المحابر ... لتسمعك اليقين عن الجزائر
أتاها ما أراد الله حينا ... فكادت (أن تشق) لها المرائر
إلى أن جاءها والأمر أمر ... مليك لا يجارى في المآثر...
فجاد لنا وجاد لهم بمال ... وطعن في الصدور وفي الحناجر
وباءوا مثل ما جاءوا خزايا ... وأعطوا ما أكنوا في الضمائر
وردَّ الله بأسهم عليهم ... ودارت في هلاكهم الدوائر
أشاعوا ما سمعت من البلايا ... ليرهب مؤمن وبسر كافر
فإن نزل الهوان بها قليلا ... فكم سلت لرفعتها بواتر
وكم بذل الكرام بها نفوسا ... ليبتاعوا من الله الذخائر
وكم رمت الحصون عليهم من ... صواعق لا تعد خلال زاخر...[18]

وقد اعتبر بعض الشعراء المغاربة أن ما آلت إليه واقعة الهجوم على ميناء الجزائر من صلح وانسحاب للنصارى على الرغم من قبول شروطهم الثقيلة هو نصر للاسلام والمسلمين ينبغي التنويه به وبجهاد المجاهدين الجزائريين الذين أبلوا بلاء حسنا في الحرب، وان كانوا قد هزموا، قال حمدون بن الحاج من قصيدة بعثها إلى أهل الجزائر في الموضوع بأمر من السلطان:

حمدا لمن نصر الإسلام فانتصرا — وبدّد الكفر والضّلال فانتثرا
ثغر الجزائر أضحى اليوم مبتسما — بالنّصر والفتح مسرورا ومزدهرا
يبدو له شنب ناهيك من شنب — على الثّغور ازدهى بالحسن وازدهرا
يوم عبوس على العدو، جمعهم — مكسر ووجوههم غدت دبرا
بؤس شديد لقوه في تقدمهم — فلا مقدم إلا طالب لِوَرًا
قمتم أهيل جزائر قيام علا — أصبحتم به في عصر لكم غررا
لا زال سهمكم في ثغرة لعدى — يعلو الثغور به على الذي كفرا
لازلتم تاج إسلام ولا نثرت — أيدي الزمان لتاج عزكم دررا
لا زلتم روضة الإيمان لا لفحت — إعصار أعدائكم من روضكم زهرا...[19]

لقد كان المغاربة شديدي الانشغال بأحوال جيرانهم وبما أصابهم على يد النصارى، وكانوا يعتبرون أن الواجب يقضي بنصرتهم ومساعدتهم، ولكن أوضاع بلادهم الداخلية التي كانت تعرف اضطرابا كبيرا بفعل تمردات قبائل الأطلس المتوسط كانت لا تسمح بالشيء الكثير، قال شاعرهم:

إن لم أكن معكم بالذات مجتهدا — فإنني معكم بالروح منتصرا
أدعو لكم وظلام الليل معتكر — يارب شتت ظلام كفر اعتكرا
وما قدرنا على شيء سواه لما — علمتم وكفى بالله مقتدرا[20]

ومع ذلك فإن بعض المصادر تذكر أن المغرب كان قد ساهم إلى جانب الباب العالي وطرابلس الغرب في مساعدة الجزائر على

إنشاء أسطول جديد، كان أكثر قوة من ذي قبل، ومكن من استئناف حركة الجهاد البحري التي لم تتوقف نهائيا إلا بحلول الاحتلال الفرنسي[21].

وهكذا فإن الشعر المغربي أثناء الحقبة التي حصرنا البحث فيها، وفيما هو حاصل منه بين أيدينا، قد حفل بالاشارة إلى بعض الأحداث الكبرى بالجزائر؛ وهي إشارة اهتمام بالمصير المشترك، وسعي يحدوه الأمل في العودة إلى توحيد شعوب الأقطار المغاربية؛ ما فتئت الأنفس تهفو إليه، وان كانت صدت عنه آنذاك ومنعت منه ملابسات السياسة بداخل بلادها وبخارجها.

*****

الهوامش :

(1) تاريخ الجزائر العام، لعبد الرحمن الجيلالي (بيروت، دار الثقافة، 1980)؛ 394-267/3.

(2) بحوث ووثائق في التاريخ المغربي، د. عبد الجليل التميمي (ط 1، دار التونسية للنشر، 1972): 237.

(3) تاريخ الجزائر...: 562/3.

(4) المصدر السابق: 562/3

(5) انظر في شأنه وشأن ثورته :

* الاستقصا، لأحمد الناصري (الدار البيضاء، دار الكتاب، 1954-1956): 111-109/8.

* اللسان المعرب، لمحمد السليماني (ط 1، الرباط، مطبعة الأمنية، 1981): 103-102

* تاريخ الجزائر: 292-288/3.

(6) تاريخ الضعيف، تحقيق: أحمد العماري (ط 1، الرباط، دار المأثورات، 1986): 339.

(7) ديوانه النوافح الغالية، بتحقيقنا (رسالة د.د.ع. كلية الآداب فاس، 1982)، مرقون: 374.

(8) المصدر السابق: 485-486.

(9) تاريخ الضعيف: 377.
(10) 562/3.
(11) تاريخ الضعيف: 377.
(12) ديوانه، بتحقيق: عبد الحق الحيمر (رسالة د.د.ع. كلية الآداب فاس، 1985)، مرقون: 193.
(13) المصدر السابق: ١٩٣.
(14) نفسه: 194.
(15) نفسه: 195-196.
(16) انظر في شأن هذا القذف:
* تاريخ الضعيف: 396-398.
* بحوث ووثائق: 233-260.
* تاريخ الجزائر: 320/3-325.
(17) الحلل البهية، لمحمد المشرفي (مخطوط، الخزانة العامة بالرباط: د 1463): و101 و.
(18) المصدر السابق: و101 و.ظ.
(19) النوافع الغالية: 492.
(20) المصدر السابق: 493.
(21) بحوث ووثائق: 241.

*****

مساهمة آيت يوسي في الثقافة المغربية

عبد الله بنصر العلوي(*)

مبدئيا أرى أن عنوان البحث يمثل تصورا تم الممكن منه في محورين :

- يتعلق الأول بطرح لبعض الإشكاليات التي تواجه الموضوع كإشكالية المصادر، والمنهج والرؤية، والتفاعل.
- ويقارب الثاني الثقافة اليوسية من خلال مصادرها وأعلامها، وبيئتها، وعناصرها الثقافية من حيث البنية، والقضايا، والخصائص، والأنماط.

تواجهنا في هذه الدراسة - والدراسات المغربية عامة - إشكاليات متعددة :

تتعلق أولاها بمصادر البحث، فكثيرا ما اعترضت الباحثين جملة من العوائق، فقلة هي المصادر المطبوعة أمام ثراء المخطوطات أولا، وتشتت الوثائق والنصوص في عدة مصادر ذات ألوان معرفية مختلفة ثانيا، وتوزع المخطوطات في عديد من المراكز والزوايا والمكتبات الخاصة ثالثا، وندرة النصوص المحققة تحقيقا علميا رابعا، وانعدام بيبليوغرافيا مفصلة ومنظمة أخيرا. ومثل هذه العوائق طالما شكلت صعوبة كبيرة لدى الباحث في الدراسات المغربية نظرا لما يشعر به من تقصير، لأنه يتطلع دوما إلى الجديد

(*) أستاذ جامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس.

من خلال ما تجود به الأيام من دفائن وغميسات، لذلك كانت استمرارية البحث والدراسة وتواصل الدرس والتنقيب مجالا واسعا ودؤوبا يصحح نتائج البحث ويدفع بها إلى الأمام.

وتحرص ثانيتهما على قضية المنهج، فأمام خاصيتي التنوع والتفرد نجد الدراسات المغربية تتناول في الأولى العلاقات ومجالات التواصل بين الأفراد والقبائل والمدن والدول والأمم، لأن الحضارة تفتح على الآخر. وتتناول في الثانية السمات البارزة للوسط الخاص لأنه يمثل الشخصية في إطارها الذاتي المكتسب لنمطية لها مجالها المميز والذي به تؤدي دورها الحضاري. إن التنوع لا يعني التفرق، ومن ثم فهو لا يفقد الإحساس بالوحدة، كما أن التفرد لا يعني التقوقع. ومن ثم فهو لا يمثل رؤية حبيسة الذات. إن كلا التنوع والتفرد يقدمان للدراسات المغربية منهجا - من خلال جدليتهما وصراعهما - يساعد على تقدم البحث سواء في مجال الفكر أو الاقتصاد أو الإبداع... وبذلك كان المنهج لا يعارض الرؤية الوطنية والإنسانية، وقد دأبت الدراسات المغربية على لم شتات الكثير من أخبار المدن والزوايا التي حظيت بكتابات عن تاريخها واعلامها مما ساهم في تكامل الرؤية الوطنية.

ومن خلال اشكاليتي المصادر والمنهج تبدو إشكالية الرؤية ثالثا باعتبارها طرحا للتواصل في إطار التراث والمعاصرة بين الأجيال في مدى تلمسها لعناصر الثقافة المغربية وقدرتها على تطويرها وتجديدها وإبداعها، ومن ثم لن نسلب الماضي عطاءه لأننا نسعى في الحرص على تواصله مع الحاضر والمستقبل. ذلك أن التراث، كما يقول عباس الجراري: « أداة حاسمة في الصراع

والمواجهة ظهرت فعاليتها أيام المحنة والكفاح، ومازالت هذه الفعالية قادرة على التأثير باعتبار التراث ملاذا تؤول إليه الأمة عند الشدائد يضم صفوفها ويشحنها بالطاقات اللازمة عند التعبئة. ثم هو بعد هذا ملك جماهير الأمة وخيط الاتصال بها على الدوام ولا حق لأحد أن يسلبها إياه»[1]. إن التواصل بين الأجيال مظهر يشكل في الثقافة المغربية أحد المعطيات الفكرية لأن الثقافة المغربية تجسد معاناة العالم المغربي في تطلعه إلى التعبير عن الذات وآمال الواقع فيتجاوب مع رؤاه الفكرية المتأثرة بالعلوم الإسلامية والمتسمة بالنزعة الروحية، ومن ثم كان مفهوم الثقافة المغربية يستمد أصالته من التراث باعتباره رؤية تجديدية تحمل «ميكانزمات» لا تقتصر على الدوافع من أجل حضورها فحسب بل ترتاد آفاق المستقبل بشكل يحقق التواصل، وفي ذلك إنجاز هويتنا الحضارية.

وإشكالية هذه الرؤية تتمخض عن إشكالية رابعة تتمحور حول التفاعل باعتباره ظاهرة أخرى للتواصل. ان التفاعل سبيل إلى خلق مناخ هادف للثقافة المغربية في حرصها على التلاؤم بين الواقع والفكر والإبداع. فملابسات الواقع بأحداثه السياسية والاجتماعية والتاريخية والثقافية... أثرت تأثيرا شديدا في بلورة فكر ذي إحساس قوي بالذات والتاريخ. وذلك ما يجعل الابداع - بالمفهوم الواسع للكلمة - يشد إلى حقائق واقعية لا متخيلة، طبيعتها العناية بالآخر ورصد تحولاته صونا للكيان في إطاره الديني والاجتماعي والذاتي والانساني، وحفاظا على انسجام الذات مع الآخر من خلال الوعي بالحدث وأبعاده في سبيل إبراز الموقف والقضية، ولم يكن الموقف إلا الوعي برسالة الانسان من أجل التغيير والبناء قصد تحدي القوى المضادة للإنسانية

والعقيدة كما لم تكن القضية إلا إيمان الإنسان بالتحرر من الاستعباد من أجل التشبت بقيم الفرد في المجتمع، مما يجعل التفاعل سمة كبرى بارزة في التراث المغربي، بل وفي واقعه بكل معاني الاستمرارية.

إن هذه الاشكاليات المشار إليها تحضرني وأنا أحاول مقاربة ذات منطلقين:

- الأول : ان أقارب تحليل إشكاليات: المصادر والمنهج والرؤية والتفاعل باعتبارها معالم لمجموعات من التساؤلات في مواجهة موضوع الثقافة المغربية مما يجدر بالباحث أن يتلمس طرحها.
- الثاني : أن أقارب تحليل مساهمة اليوسيين في الثقافة المغربية باعتبارها شريحة اجتماعية لها سماتها الخاصية والعامة في إطار التفرد والتنوع. ومدار حديثي عن ذلك يشمل العناصر التالية:
  - مصادر ثقافة اليوسيين.
  - بيئة اليوسيين.
  - الثقافة اليوسية من حيث بيئتها وقضاياها وخصائصها وأنماطها.

وهذه العناصر تستمد مشروعيتها من مقاربة الاشكاليات السالفة الذكر، لما في تحليلها من آفاق تعرف المد والجزر باعتبار أن الثقافة اليوسية جزء من الثقافة المغربية تتبادل التأثر والتأثير وتأخذ حيزا في حلقة المعرفة وتشكل منطلقا لحضور البادية وأثرها الفعال في بلورة الثقافة المغربية. وهذه العناصر

الثلاثة بالرغم من إثارتها لعدة تساؤلات تنحو بهذا البحث إلى تداخل منهجي من أجل استيعاب الموضوع، ذلك أن الحديث عن مصادر واعلام وبيئة وثقافة اليوسيين يفترض رؤية واضحة المعاني من خلال المصادر. ومن ثم فتوالي العناصر أو توالدها يطرح إشكالية التداخل مما يحتم على الباحث أن يرصد وسائل إجرائية تقيه مغبة ثنائية التداخل والانفصال.

إن اليوسيين، اعلاما وآثارا وفكرا، اسهموا في بلورة ثقافة بدوية المنحى مغربية البيئة واقعية الاتجاه. ودون شك أنهم أبرزوا واقعا فاعلا ومنفعلا بحيث يشدنا التداخل بين عناصر الموضوع لمواجهة هذه المساهمة التي لا محالة أنها ستثير جدلا ونقاشا باعتبار ذلك يجسد القراءة المتعددة الأبعاد التي تثري النص وتوسع آفاقه.

فمن حيث ثقافة اليوسيين نتساءل عن مصادرها التي تتيح للباحث أن يرصد ظاهرة بحثه وحين نقوم بحفريات المعرفة نجد - كما هو معلوم وشائع - شخصية الحسن اليوسي، فهل هو مدار مساهمة اليوسيين في الثقافة المغربية؟ طبعا إن الجواب سيكون لا، بالرغم من بروز شخصيته وشهرتها.

لقد ساهم أعلام آخرون لهم تكوينهم وآثارهم الفكرية وهم ينتمون إلى هذه القبيلة، لكن المصادر لا تسعفنا بما نتغياه، إلا بإشارات إلى أعلام قليلة تجعلنا نوجه دعوة إلى جمع أعلام القبيلة، مما يخلق تكاملا وتواصلا في دراستنا لتاريخ القبيلة إذ تتظافر الجهود، ولعل المنطقة تحفظ تراثها المخطوط، ومن الاعلام التي أسعفتنا المصادر بذكرها نجد - بالاضافة إلى الحسن اليوسي -

شيخه إبراهيم بن يوسف الحداد[2] وأبا عثمان سعيد بن علي اليوسي[3] ومحمد بن الحسن اليوسي[4] ومحمد بن يعقوب اليوسي[5] ومحمد بن عبد الصادق بن ريسون الحسني اليوسي[6]. وبمواجهة معارفنا عن هؤلاء الاعلام... لا نكاد نعلم منهم - بالاضافة إلى الحسن اليوسي - الا ابن عمه أبا عثمان سعيد بن علي اليوسي المتوفى عام 1084 هـ وهو من أكبر تلاميذ الزاوية العياشية وله مراسلات عديدة مع أبي سالم العياشي، بعضها في الرحلة «ماء الموائد» وبعضها في «الثغر الباسم» وهي تعكس مساهمته في الأنماط الثقافية وهموم البيئة مما عرفه عصره. مثل هذه الشخصية جديرة بالبحث والتنقيب عن أخباره وآثاره، حالني عن دراستها عوائق المصادر، وسأواجهها في مناسبة أخرى.

وافترض ان غير هذه الاعلام كثير مما يجعل من الثقافة اليوسية لا تقتصر على الحسن اليوسي فحسب، بل تتجاوزه إلى غيره. ومن ثم فمواجهة الموضوع من خلال آثار الحسن اليوسي يبدو اشكالا نقدم على مقاربته باعتبار أن الحسن اليوسي وضع أرضية صلبة للفكر اليوسي مستلهما تراث أجداده المعرفي ومستشرفا تطلع أبنائه من بعده للاقتداء بنفس السلوك الفكري. ولم يكن التراث المعرفي لبيئته إلا التشبث بالدين وبحب الصالحين من المتصوفة، يقول الحسن اليوسي عن والده مع كونه أميا : (كان رجلا متدينا مخالطا لأهل الخير محبا للصالحين زوارا لهم وكان أعطى الرؤيا الصالحة وأعطى عباراتها[7].

وبالرغم من إحساسه بأن مسقط رأسه في ملوية العليا من بلاد فازاز لا تتوفر على حلقات العلم والتعليم كالتي نراها في

سوس ودرعة ومراكش وغيرها، كان يقدر في البيئة التماس البركة من أنوار زاوية ميسور تلك التي يذكرها ضمن مراكز الخير والبركة المشهورة في المغرب[8] ومن ثم استجابت مؤهلاته لبيئة - رغم بداوتها وفقرها - أكبر فيها معالم شخصية قوية تنزع إلى التأمل وتدرك الواقع وتلتمس الخير في رجالها.

كما يستشرف الحسن اليوسي المستقبل ليتطلع أبناؤه إلى الالتزام بوصيته بإقامة زاوية ذات دور اجتماعي وعلمي[9]، مما يجعلنا نتساءل عن دور الزاوية بعد الحسن اليوسي، أكاد أرى أن هذا الدور غائب فيما نعلمه من النصوص. لذا يجب أن ننفض الغبار عن تراث الزاوية بجمع مخطوطه ومأثوره مما سيجعل من التواصل بين الأجيال حقيقة ملموسة ، لذلك فلا مناص من الوقوف على فكر الحسن اليوسي المنظر لاتجاه فكري عرفه المغرب وذلك من خلال كتبه العديدة التي لا نكاد نلم بها نظرا لكثرتها من حيث العدد فهي تقارب المائة صنف بين مخطوط ومطبوع[10] ونظرا لمنهج الاستطراد الغالب فيها، ونظرا لاختلاف مستويات الرؤية من الايمان بالكرامات ومحاربة الشعوذة والدعوة بالمعروف والنهي عن المنكر إلى الجهر بالحق ومواجهة الظلم... وذلك يقلق الباحث وهو يتلمس الخط الفكري للحسن اليوسي لتحديد مساره ونسقه، ومن ثم لا نزعم الإلمام بفكره بقدر ما نقدم ملامح لفكر اليوسي في إطار تجاوبه مع الواقع على عهده. ويتم ذلك من خلال الحديث عن البنية والقضايا والخصائص والأنماط.

إن بنية الثقافة المغربية على عهد اليوسي تنطلق من مواجهة بين البادية والحاضرة. البادية باعتبار مجتمعها الرعوي في

الأطلسين المتوسط والصغير والمتطلع إلى ثقافة علمية رصينة تلتزم بواقعها وتدافع عنه وذلك من خلال الزوايا كمؤسسات لها فكرها وأطرها ومساهماتها الاجتماعية والثقافية، فالزاوية الدلائية والناصرية والعياشية اسهمت مساهمة فعالة في الثقافة المغربية حيث حافظت على التراث ومكنت من استمراريته، وحيث المجالات العلمية والمناظرات وحيث ممارسة السلوك الصوفي. إن البادية بالإضافة إلى ذلك - بالنسبة لليوسي - حضور مستمر في الذاكرة والواقع «يتحدث عنها باستمرار ويلمس آثارها في نسفه وذوقه وسلوكه، ومن دون شك أنه يستمد منها ذلك الاعتزاز بالحرية التي يشع من كلامه حرية الطبيعة التي يتقلب بين ربوعها دون رقيب ولا محاسب»[11] بالإضافة إلى أن البادية تجعله أكثر جرأة على ولوج ميادين الصراع والجدال والمخاطرة بنفسه في المواقف التي قد لا يخرج منها المرء سالما، ومن ثم فقد حدد لنفسه كمثقف هدفا أسمى وأعظم من أن ينال الحظوة لدى الكبراء والشهرة في المحافل العلمية ولدى العامة[12].

لم يكن لليوسي هذا السبيل لولا ما أتاحته البادية من معطيات من خلال الرحلة التي دأب عليها اليوسي ليكتسب التجربة من الواقع والخبرة بالأحداث وحدة مواجهة الأخطار. ومن ثم كان مزاجه صارما في قول الحق وفي النظرة المتفتحة لفكر واقعي لذلك آثر اليوسي البادية ودافع عن اختياره[13].

أما الحاضرة باعتبار مجتمعها المتمدن الممارس لدواوين الدولة ومنافساتهم في العلوم والتبحر فيها وما يسود سلوك

أفرادها من طبع حضاري وذلك بتعلم الشهوات والترف، لم يكن اليوسي ليقبل عليها اذ عبر عن شعور عميق ناشئ عن معاناة وتجربة - في إقامته بفاس خاصة - وله في هذا الصدد آراء تضمنت أصداء من أفكار ابن خلدون حين يقرن بين طبائع البدو والحضر[14]، واليوسي يعي الواقع الفكري على عهده حيث كان يمر بمرحلة اضطراب وتشتت وتمزق ثقافي ويغلي بإحداث تحولات سياسية وثقافية... كشفت عن صراع بين البادية والحاضرة ولم يكن مجرد صراع بين اليوسي وعلماء فاس، اتخذ في الظاهر أبعادا شخصية بل كان في العمق صراعا بين ثقافتين: ثقافة فقهية جامدة منغلقة على نفسها، وثقافة متفتحة متعددة المشارب، وكما كان صراعا بين سلوكين اجتماعيين: سلوك نفعي يروم إلى المجاملة والمسايرة، وسلوك جريء يحرص على الحرية واستقلال الرأي[15]. وقد أتاحت بنية هذا الصراع واقعا كشف لليوسي ضرورة التشبث بالبادية واقناع السلطات بإقامته بها لما لها من معطيات وملابسات تنسجم في عمومها مع نفسيته وعقليته.

أما القضايا في الفكر اليوسي فكثيرة جدا نقتصر منها على جملة لها أهميتها في منهجه ورؤيته للأمور، أولاها مفهوم الشرف فيقرر أن نسب الإنسان الأول هو الطين، أما المزايا التي يشرف بها الانسان حتى يشرف بشرفه من انتسب إليه فهي كثيرة يعدد اليوسي بعضا منها...

«... دينية كالنبوة وهي أجلها، وكالعلم والصلاح، ومكارم الأخلاق وغير ذلك، ودنيوية كالملك وهو أعظمها وكالنجدة والكرم والقوة وكثرة العدد وكثرة المال والجمال ونحو ذلك، وكثير منها

يصلح أن يكون دينيا ودنيويا كالقوة والعز والكرم وسائر مكارم الأخلاق، وبعضها ديني ودنيوي معا كالنبوءة والخلافة والعلم وبعض ذلك حسي وبعضه معنوي وبعضها ديني ودنيوي معا كالخلافة والعلم وبعض ذلك حسي وبعضه معنوي وبعضه وجودي وبعضه عدمي»[16]، وغاية اليوسي من ذلك الحرص على شخصية الإنسان لإثبات مكانته التي هو جدير بها. وموضوع الشرف في بيئة اليوسي شديد الحساسية لما يمثله من «طاقة اجتماعية»، تستلزم دراستها في البيئة المغربية استعراض جملة من المراحل تتطور فيه فكرة الشرف الدينية إلى شعار الشرف السياسي[17]، ورغم أن اليوسي لا يتعمق ظاهرة الشرف في تطور مراحلها يجهر بالبديل لمن لا نسب له من الشرف إذ يصنع المجد لنفسه فيشرف بعمله لا بجدوده.

وثانية قضايا الفكر اليوسي، الجهاد في أحد مجالاته، يقول اليوسي في إحدى رسائله إلى المولى إسماعيل متحدثا عن العلم: (ان طلب العلم والاشغال بالتعليم نوع من الجهاد، بل هو الجهاد الثاني بل هو أهم الجهادين وذلك أن جهاد العدو مطلوب للدفاع عن بيضة الاسلام والعلم مطلوب لرفع الجهل عنهم، ثم إذا نظرنا وجدنا العدو تسلط على الأموال والرقاب وهي أمور دنيوية لابد من فراقها إما بذلك أو بغيره والموعد الآخرة. ولو تسلط الجهل - عياذا بالله - لم تبق عقيدة صحيحة ولا إيمان ولا عمل صالح وهذا هو الهلاك الأبدي الذي يستمر إلى الآخرة)[18]. ومواجهة هذا النص تفضي إلى جملة من المعطيات اليوسية، منها مسؤولية العالم إزاء مجتمعه، فليس العلم مجرد تكريس للمعرفة بل هو جهاد وسلوك

يقرن الفكر بالعمل، ومنها ان العلم ضروري لسائر أفراد المجتمع مادام يدافع عن واقعهم ويلتزم بقضاياهم.

وثالثة قضايا الفكر اليوسي التصوف، وقد أولاها عناية كبيرة وأفرد لها جملة من مصنفاته يستجيب فيها لتربيته التي أكبرت من شأن الصالحين، ولفكره الذي استمد من الشاذلية، السلوك الصوفي الصحيح البعيد عن الشوائب والمتاهات. يقول اليوسي: (لم نزل نسعى في نفع الناس بتعليم ما يحتاجون من دينهم وما يحتاجون من أوراد النوافل والأذكار التي يتزودون بها لمعالمهم ويتحببون بها ويتقربون إلى ربهم عاملين في ذلك على وجه المؤاخاة والمعاونة على البر والنصيحة لا وجه المشيخة، وعلى وجه التعليم والارشاد لا على وجه التربية)[20]. ان اليوسي رغم تعليمه الاوراد لا يدعي لنفسه زعامة صوفية ولا تنظيما صوفيا، لقد كان قصده النصيحة والتلقين، ولعله في ذلك استفاد من مصير الزوايا التي طمحت إلى السلطة، غير أن إحساسه بمسؤولية العالم المثقف كان على وعي بضرورة محاربة الإنحرافات الدينية والشوائب والخرافات، لذا كان موقفه منها صارما لأنه يقول: (إذا ظهرت البدعة وسكت العالم فعليه لعنة الله)[21] ولم يكن إيمانه بكرامات الصلحاء والمتصوفة إلا تقديرا لهؤلاء، بما بلغوه من سلوك ورؤية، وبقلب مطمئن ونفس ثابتة يحاول اليوسي أن يجد مبررا دينيا لهذه الكرامات.

وبالنسبة لخصائص الثقافة اليوسية يمكن أن تلمس بعضها في الجوانب التالية : الذاتية والواقعية، والعقلية، والحرية. فالذاتية اليوسية، حرص على اعتبار الذات وإمكانياتها العلمية

ومعطياتها الفكرية، وهي تلعب دورا هاما في سير الواقع وفهم شؤونه، ومن ثم كانت الغربة[22] - باعتبارها إحساسا ذاتيا - من أقوى العوامل على الدرس والاستفادة، بل وخلفت فيه سلوكا يتسم بالقناعة والاستقامة مما أهله لممارسة فكرية في عصر خبر بنياته، ولم تكن هذه الذاتية إلا إطارا لعلاقة الذات بالآخر من خلال تفاعل وتواصل كانا سبيلين إلى تعميق المسؤولية إزاء النفس والمجتمع وإزاء السلطة والعلماء.

وهذه الذاتية واقعية في رؤيتها بما لها من مواقف جريئة وآراء صريحة. فجوهر الدين والدنيا تكريس لمبدإ التعاون بين الخلق، ولعل خطابه إلى المولى إسماعيل استجلاء لحقائق واقعية، فرأيه في الحكم ينسجم مع نظرية الإسلام فيه وهو أن الملك لله وحده وأن السلطان خليفة الله في أرضه ابتلاه بالمسؤولية، مسؤولية تحقيق العدل ورفع الظلم. ومن ثم يبرز ثلاثة حقوق رئيسية عليه: الأول: جمع المال من حق وتفريقه في حق.

والثاني : إقامة الجهاد لا علاء كلمة الله. والثالث: الانتصاف من الظالم للمظلوم[23]. ومثل هذه الآراء نمط للفكر السياسي بنظرة واقعية استمدت أصولها من عاملين: عامل الثقافة الإسلامية، وعامل البيئة الوطنية[24]. لذلك فالثقافة اليوسية برؤيتها الواقعية تنطلق أساسا من مسؤولية العالم في الحرص على رسالة الدين.

وهذه النظرة الواقعية للواقع لا تنهج في عمقها التقليد بقدر ما تدافع عن العقل، ان التقليد استغناء عن العقل. ومتى ساد التقليد فإن الشعوذة والانحراف والتضليل دواع للتأخر

والإنحطاط ومن ثم كان الفكر اليوسي واعيا بما آل إليه العالم الإسلامي لما اعتمد التقليد واستسلم له. أما العقل - باعتباره أداة تطبع الفكر والعمل - فيأخذ بالاستدلال والبرهان ما وسعه الجهد والتفكير والبعد عن التعصب وضيق النظر، يقول: (إنما نعوذ بالله أن ننسخ وجوه القراطيس، ونكثر هذه الدفاتر بمجرد ما للناس لفظا ومعنى على نهج التقليد صنع كل بليد، ولم يكن أحد من علماء العقلاء وعقلاء العلماء يقيم للمقلد التابع كل ناعق أو يثبت له فضلا أو يعده عالما أو فقيها)[25]. وليس هذا النهج العقلاني لدى اليوسي بالمجرد، فعناصره الفكرية وسلوكه الاجتماعي كان سبيلا إلى مراعاة المتلقي، كانتقاده لبعض علماء تافيلالت الذين اتهموا العامة بالكفر لأنهم لا يستطيعون أن يفهموا كلمة الاخلاص بفهم الامام السنوسي[26].

إن عناصر الثقافة اليوسية المشار إليها لا تكتمل مظاهرها إلاّ بحرية الفكر، وهي عند اليوسي ممارسة العالم لمسؤوليته الدينية في علاقته مع السلطة والمجتمع، بعيدا عن المغريات والمكاسب والتزاما بالعلم والدعوة إلى العدل[27].

والنظر إلى هذه الخصائص للثقافة اليوسية في مجملها كشف ذو بعدين: الأول، أنها استقراء من الداخل لمظاهر عاناها اليوسي وحرص على إبداعها للخارج حرصا على الوعي وتكامله بين الذات والآخر. والثاني، انها تشكل التحاما بين المثقف والمجتمع من جهة وانها حفاظ على التوازن بين الذات والضمير من جهة أخرى.

أما بالنسبة للمجالات التي اعتمدتها الثقافة اليوسية فيمكن الإشارة إليها من خلال أنماط لها دلالتها الفنية والإبداعية تبعا

للتفاعل بين الواقع والفكر والابداع، والابداع هنا في سياق النسق العام المحدد لأنماط عرفها التصنيف في مجالات العلوم الإسلامية والأدبية، مما يمارسه العالم باعتباره مشاركا أي فعالا في ربط العلائق، ويمكن تلمس سياق الإبداع اليوسي في الأنماط التالية: المحاضرة والشعر والرسائل والشروح والتأليف... وكلها تنحو بالثقافة اليوسية المغربية نحو تكامل معرفي بين الذات والآخر، وبين الفكر والعمل مما يجعل اللغة تمثل معالم الشخصية بقوتها وإيمانها. ومن ثم كانت فنيتها بالقدر الذي يتيحه التفاعل وتنصهر فيه العلائق باعتبارها من أبرز سمات الثقافة الوطنية شكلا ومضمونا.

وبعد، فهذه مقاربة لموضوع: مساهمة اليوسيين في الثقافة المغربية، ولئن اقتصرت على الحسن اليوسي فذلك لآثاره التي بين أيدينا، وعسانا نكشف عن آثار اليوسيين الآخرين فلعل لهم ما أعيانا البحث عنه ولعل الباحثين يواصلون كشفه بحفريات عن المخطوط لدى أبناء الزاوية وفي المراكز الأخرى. وما هذا السبيل إلا لبنة ذات فعالية في صرح الثقافة المغربية يثير الهمم للبحث والتنقيب. ولا مناص من تحقيقه والاستفادة الكبيرة من درسه.

*****

الهوامش :

(1) الثقافة المغربية في ظل صاحب الجلالة الحسن الثاني لعباس الجراري مجلة دعوة الحق العدد 257 يونيو / يوليوز 1986، ص 34.

(2) الفهرست للحسن اليوسي 1234 ك، خ، ع، الرباط.

(3) رسائل أبي علي الحسن بن مسعود اليوسي جمع وتحقيق ودراسة فاطمة خليل ص 21.

(4) ن، ص 171.
(5) نزهة الحادي في ملوك القرن الحادي للأفراني طبعة هوداس ص 168.
(6) فهرس الخزانة الحسنية ص 248/1.
(7) المحاضرات، الحسن اليوسي، إنجاز محمد حجي.
(8) ن، م، ص 75.
(9) الرسائل 366-384 راجع تقرير ودراسة لعبد اللطيف السعداني مجلة المناهل العدد 15، ص 326.
(10) راجع لائحتها في عبقرية اليوسي لعباس الجراري 105-126 والمناهل 15، ص 55-86.
(11) اليوسي فكر قوي وراء شخصية قوية لمحمد زنيبر، المناهل 280/15.
(12) ن. م. ص
(13) الرسائل 168/161.
(14) مقدمة ابن خلدون ص 215.
(15) عبقرية اليوسي ص 35.
(16) المحاضرات ص 23.
(17) راجع في الموضوع مساهمة في تاريخ التمهيد لظهور دولة السعديين لمحمد القبلي مجلة كلية الآداب بالرباط عدد 3-4، ص 7، 59.
(18) الرسائل 138.
(19) اليوسي فكر قوي... المناهل 163/15.
(20) الرسائل.
(21) المحاضرات.
(22) أبو علي اليوسي هموم واهتمامات لعبد القادر زمامة المناهل 379/15.
(23) الرسائل ص 249/237.
(24) ملامح الفكر السياسي عند الحسن اليوسي لمحمد الكتاني، المناهل 204/15.
(25) المحاضرات.
(26) الرسائل.
(27) ملامح الفكر السياسي.. المناهل 208/15.

*****

مصادر ومراجع :

1 – رسائل أبي علي الحسن اليوسي، جمع وتحقيق ودراسة فاطمة خليل.
2 – عبقرية اليوسي لعباس الجراري.

3 – الفهرست للحسن اليوسي مخطوط الخزانة العامة بالرباط تحت عدد 1234 ك.
4 – فهرست الخزانة الحسنية المجلد الأول.
5 – المحاضرات للحسن اليوسي أعدها للطبع محمد حجي.
6 – مقدمة ابن خلدون، طبعة بيروت.
7 – نزهة الحادي باخبار ملوك القرن الحادي للأفراني، إنجاز هوداس.

مجلات :

– مجلة المناهل عدد خاص باليوسي العدد 15 يوليوز 1979.
– مجلة دعوة الحق ع 257 يونيو / يوليوز 1986.
– مجلة كلية الآداب بالرباط ع 3-4.

*****

جهود المغاربة في الدفاع عن اللغة العربية أمام التحديات الغربية خلال العقود الأولى من هذا القرن

عبد المجيد عينيه(*)

تعتبر قضية اللغة (أي لغة) من القضايا الأكثر حساسية إذا ما طرحت على محك الدرس، وخاصة إذا كان هذا الطرح مشوبا بظروف كالظروف التي نحن بصدد البحث عنها، وذلك لأن لغة شعب ما، هي بمثابة كيان لا يستطيع أن يتجرد منه نظرا لكونها أداة للتواصل من جهة، ونظرا للحمولات التاريخية والمعرفية التي تحملها تلك اللغة في طياتها من جهة أخرى.

إذا كانت هذه الأهمية تنطبق على كل لغات العالم؛ فإن درس اللغة العربية من هذه المنطلقات يبدو أكثر أهمية، وبالتالي أكثر حساسية نظرا لارتباط هذه اللغة بالدين الإسلامي؛ وهو الدين الذي لم يكتف بأن نزل بلغة عربية فحسب؛ بل أكد ضمن آيات عدة إلى أنه نزل بالعربية، كما أشار عبر أحاديث نبوية إلى أهمية هذه اللغة.

إن ارتباط اللغة العربية بالقرآن الكريم (قراءة، وفهما، وتعبدا) جعلها تكتسي طابعا تعبديا ما لبث هذا الطابع أن اصطبغ

(*) أستاذ جامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المحمدية، جامعة الحسن الثاني.

بصيغة قدسية قوامها الحب المكين لهذه اللغة، وضرورة تعلمها وتعليمها والدفاع عنها. وقد استطاعت الوقائع التاريخية المتعاقبة أن تعمق من هذه الحقيقة: حقيقة حب العرب للغتهم بصفة عامة، والذين ابتلوا بالاستعمار، ومنهم المغرب، بصفة خاصة. كما استطاعت أن تفرز للوجود مصطلحات جديدة مرتبطة بقضية اللغة وغيرها كالقومية العربية، والوطنية، وغير ذلك مما سيتجلى لنا بوضوح عند حديثنا عما كتب آنذاك حول هذا الموضوع.

ويمتد فضاء النصوص القليلة التي تحملتها هذه الصفحات من سنة 1911 إلى حدود سنة 1930. وهي نصوص بالرغم من قلتها، فقد استطاعت بشكل من الأشكال أن تقدم لنا حقائق كثيرة يمكن استنتاجها من وضوح هذه النصوص أحيانا، وغموضها واضطرابها أحيانا أخرى.. ولهذا الغموض وذاك الاضطراب أسباب ومبررات قد نستشفها من تعقبنا المتأني لكتابات الحقبة ولنفسيات الكتاب.

وبعد تأملنا لتلك النصوص، عن لنا أن نجمل الحديث عنها ضمن محورين اثنين، تتفرع عنهما قضايا عدة، أولاهما اللغة العربية أمام التحديات، وثانيهما: اللغة العربية واللغات الأخرى.

أولا : اللغة العربية أمام التحديات

كان من المنطقي أن يكون هذا المحور واردا ما دامت أمامنا المعطيات التالية : اللغة العربية كمعطى أول، والاستعمار ولغته كمعطى ثان نظرا لاحتمال فرض المستعمر (بكسر الميم) كرمز للقوة والحضارة لغته على الشعب المستعمر (بفتح الميم) مع تهميش لغة هذا الأخير والطعن فيها، ولقد تم ذلك بالفعل. وهو ما نستشفه

من خلال مقالات ومقتطفات انصب بعضها على مواجهة الاتهامات التي رميت بها اللغة العربية، كما أقحمت عناصر أخرى ساهمت إلى حد ما في مواجهة هذه اللغة وأعني بذلك إثارة مشكل «العامية».

1) اللغة العربية في مواجهة الاتهامات

أ - الاتهام بالقصور :

لقد وجهت إلى اللغة العربية، وكما سبقت الإشارة، عدة اتهامات. وما يلاحظ في الأبحاث المختصة بهذا المحور؛ أن جل كتابها كانوا يحاولون دوما، شعروا بذلك أو لم يشعروا، إيراد التهمة ثم تبيان علتها. فتحت عنوان «اللغة العربية والمخترعات العصرية»[1]، وبعد مقدمة أشار فيها كاتب المقال إلى أن اللغة من مقومات الأمم ومميزات الشعوب وأنها دعامة كبرى من دعائم وحدة الأمة، وأن حفظ اللغة معناه حفظ الوحدة، وإهمالها تفريط وسعي لحل هذه الوحدة وهدم لصرح المجد؛ يقول: «.. إن كثيرا من شبان العصر ممن تعلم في المدارس الأجنبية، صار يرمي هاته اللغة البديعة بالجمود، ويقضي عليها بالممات وحجتهم أن هناك مسميات كثيرة من مصطلحات العلوم والمخترعات لا يوجد لها أسماء باللغة العربية»[2].

نلاحظ أن هذا المقال دقيق جدا في رصد حدود الاتهام وطبيعة المتهم (بكسر الهاء)، ثم حجته في ذلك.

ومما يلفت الانتباه، ويقلل من أهمية ما رميت به اللغة العربية؛ هو أن هؤلاء الشباب تعلموا في المدارس الأجنبية. وهذا

وحده كاف لدحض ما سبق من الاتهامات. وما دام الأجانب يرمون اللغة العربية بالقصور، كما سنرى؛ فإن تلامذتهم من الأجانب أو من المغاربة أو غيرهم لن يكونوا - إلا من رحم الله - إلا أشباها ونظائر لهم. ويشير المقال بعد ذلك، إلى حجة هؤلاء في جمود اللغة العربية. وتتلخص عندهم في عدم وجود مسميات لمصطلحات العلوم والمخترعات.. فما هو موقف الكاتب من هذه الاتهامات؟ وكيف واجهها؟ ومن أي منطلق؟..

يرى صاحب المقال أن عدم وجود مسميات للعلوم.. باللغة العربية ليس بعيب «ولا نقص، لأن اللغة كلمات يعبر بها عما يقع تحت الحس. والعرب ومن تعرب من الأمم التي دخلت في الإسلام لم يشاهدوا ما أتى به العصر الأخير. ولكن اللغة العربية لا تضيق عن إعطاء أسماء لتلك المصطلحات والمخترعات عندما تتوجه إلى ذلك همة العلماء من أبنائها. على أن هناك أسماء قديمة لكثير من الأشياء التي يعبر عنها بعض شبان العصر بأسماء أعجمية. والعيب عليهم لا عليها لأنهم أهملوا لغتهم ولم يسمحوا لها ولو بوقت قصير من ثمين أوقاتهم..»(3).

إن مضمون هذا الرد ينفي الاتهام الموجه إلى اللغة العربية والمتمثل في جمودها وقصورها عن مسايرة الركب؛ في حين يقر بقصور حامليها من العلماء والجهلة من الشباب الذين يأخذ عليهم الكاتب تعبيرهم عن أشياء بأسماء أعجمية في الوقت الذي يوجد فيه مقابل عربي لتلك الأشياء.

ونجد «محمد الصالح» يساهم - في نفس السياق - في الرد على هذه الاتهامات مستهلا ردوده بالتساؤل التالي: «كيف يرمي

العربي لغته بالقصور وما قصر فيها سواه. ثم إن من ذم لغته فقد ذم نفسه. وإذا كانت نفس المرء أعز الأنفس عليه، وجب أن تكون لغته أحظى اللغات لديه »(4).

ب – تشويه المفاهيم:

إذا كان الحديث في الأسطر السالفة اتّخذ من قصور اللغة العربية مجالا له؛ فإن الحديث في هذا المبحث سيرتبط بألفاظ معينة أثار جذوتها المستعربون وأضرمت لهيبها صحف الحماية.

ونستهل حديثنا عن ذلك بما أشار إليه «ابن البلاد» في الشق الثاني من مقال له يرد فيه على جريدة السعادة، وبأسلوب ساخر، على خطأ لغوي يتعلق بالعبارة: «فعلى الحق أن يتحرّى القول الحق لئلا تصح تسمية بعضهم له بالبطل»(5). يقول الكاتب معلقا على ذلك: « لا أدري إن كانت هذه غفوة أدبية نشأت عن جهل السعادة باللغة، أم عن استغراقها في عشق الأوهام والتلفيق، كجاري عادتها. لعمري ما يوجد لسان أفصح من لسان العرب، ولا لغة أضبط وأدق من اللغة العربية.. »(6). ثم يورد الآيات القرآنية التي وردت فيها كلمة «الباطل» وكذا الأشعار.. وفي ضوء كل ذلك، يرد على السعادة بقوله: «إذ نقول للسعادة: لو كانت لفظة «البطل» التي ترمين وتشيرين إليها بمعنى نقيض كلمة الحق.. لاستعملها العرب بهذه الصورة »(7).

ونلاحظ من خلال هذا المعطى وهذه الردود؛ أن «ابن البلاد» صرف جهدا جبارا من أجل الرد على السعادة في خطأ لا يستبعد أن يكون مطبعيا لا غير. وقد عمدنا إلى إدراج هذا النص لنبين أولا على أن الخطأ بالرغم من كونه لا يرقى إلى مستوى مثل هذه الردود

- لأن الذي يعرف اللغة العربية قد يهتدي تلقائيا إلى أن المقصود بالبطل: الباطل - ورغم كونه لا يهدف إلى قلب حقائق عقدية أو اصطلاحية أو سياسية.. فبالرغم من كل ذلك؛ فإن ما كان مستبعدا أصبح واردا. وقد تمثل في الردود الكثيرة التي أدرجنا نموذجا منها فقط.

كما قصدنا إلى إدراجه ثانيا، لنبين أن المغاربة من جهة، كانت لهم ردود فعل سريعة تجاه أبسط الأشياء المتعلقة بالثوابت، وأن المستعمر، من جهة ثانية، اقتصر في بداية الأمر قبل وبعد الحماية بقليل، على تشويهات لغوية خفيفة - النموذج السابق - ولكن لما استتب له الأمر، بدأ ينخر كيان الأمة عبر نخره لكيان اللغة منتقلا إلى مراحل أشد خطرا وأكثر تعقيدا ومقصدية؛ وهو ما سنمثل له بالبحث الذي كتب تحت عنوان: «حول الكتابة التاريخية المنقوشة على مدخل العاصمة»[8]، بحيث يبين لنا هذا المقال وعي المغاربة بمكنونات المستعمر في مجال المقدسات والتعليم، والتدريس وغير ذلك.. ثم نسجل بواسطته كذلك نموذجا للمجابهة الهادئة بين الطرفين..

إن الأمر يتعلق هنا بقلب الحقائق التاريخية من قبل الفرنسيين، أو تغيير معاني الكلمات.. فبعد تمهيد طريف جاء على شكل حوار مع أحد الأصدقاء[9] الذي أراد أن يفيد صديقه «المناضل عن لغته»[10]، ببعض المعاني المتعلقة ببعض الكلمات، من ذلك، كلمة «العرش» التي لا تطلق حسب الشارح إلا على العرش الإلهي. ومنها، لفظ «العلوي» التي لاحظ أنه لا يوجد أي مغربي ينعت بها سلاطين البلاد.

إن عرض مثل هذه الكلمات مع إيراد معان مفتعلة لها كثيرة جدا. ويكفينا من ذلك ما سبقت الإشارة إليه لنخلص إلى أن النص يعد في نظرنا مجابهة أولية وحجة على جميع الناطقين بالضاد ليكونوا «على بينة من الكيفية التي يترجم بها لغتنا أناس كانوا من الواجب أن يتقنوها»[11].

كما تسجل الحقبة غيرة منقطعة النظير على اللغة العربية، بحيث نجد مقالات كثيرة كتبت، يعضد فيها كاتبوها ما سبق أن نشره «المناضل عن لغته» وغيره من الكتاب، كما يدينون فيها أخطاء السعادة والقائمين على إدارة شؤونها.. وسنقتصر على نموذج واحد لهذا التعضيد، ولتلك الغيرة معا وقعه كاتبه باسم «غيور على لغته»[12] يوجه فيه خطابه إلى مدير جريدة السعادة يستغرب فيها صدور أمثال تلك الانتقادات والشروحات من أستاذ مستعرب يعد من الأساتذة البارزين بالمعهد السامي ويقوم بتدريس العربية للفرنسيين، بل والوطنيين أيضا طبق الأساليب الفرنسوية»[13]. ويتساءل الكاتب قائلا: «هل هكذا تدرس لغتنا الحية الشريفة لعشاقها من الفرنسويين؟»[14] . ومن ثم يأتي الخلل، لأن هؤلاء الفرنسيين ما تعلموا العربية «عمن ذاق طعمها وتغذّى بلبانها، ولا عمّن أدرك أسرارها وفهم مراميها ومغامزها الساحرة»[15].

وبعد هذه التوطئة العامة ينتقل إلى مرحلة الرد الذي يمتاز - فضلا عن الحكمة واللباقة - بدحضه لكل تفسيرات المستعربين السابقة، من ذلك، رده على من قال بأن «لفظ العلوي لا يجوز أن يكون وصفا لسلاطين الدولة العلوية»[16] بأنه «ما درى أن تلك نسبتهم التي تعرف بها دولتهم ويعرفون بها..»[17].

وإذا كان لفظ «الهمام» من أخص معانيه في العربية «الأسد» كما أشار إلى ذلك المستعرب المذكور؛ فإن «الغيور على لغته» يجيب بأنه «يراد منه الملك العظيم، والشجاع الكريم، والأسد أيضا. وكل هذه المعاني من أخص أوصاف المدح الممتدح بها عند العرب»(18).

نستنتج من خلال هذه العروض المقدمة من قبل الفرنسيين والردود من قبل الوطنيين شيئين اثنين: إما أن المستعربين يجهلون خصائص اللغة العربية ومعانيها الغزيرة.. وهذا أمر قد يكون واردا مثلا في كلمات أخرى، إلا أننا نستبعده في كلمات كـ«العلوي» و«الهمام» وغير ذلك من الأوصاف التي كانت لصيقة بسلطان المغرب مما يؤشر على مقصدية هؤلاء المستعربين وتجاهلهم الهادف، وإما أنهم يريدون عن عمد إثارة البلابل وقلب الحقائق وزعزعة الأفكار التي لم تنضج بعد أو لم تثبت - بعد دخول الاستعمار - على مقومات الوطنية.

ج - مواجهة العامية :

لما أقدمت تركيا على إبدال حروف اللغة العربية وتبعتها مصر في محاولتها تمصير اللغة العربية أي تصييرها تابعة إلى اللهجات الدارجة بين عامة المصريين مع إحداث معاجم خاصة بها تصبح اللغة العامية المصرية - على إثر ذلك - أداة للتكلم والكتابة. وثارت حمية محمد الأوراوي (ت 1934 م)، وجند نفسه للرد على حجج صاحب هذا الاقتراح (مصري)، والذي رأى أن «اللغة العربية الفصحى يعسر التعبير بها عن كل ما يختلج النفس من شعور عميق وإحساس دقيق، وغير ذلك مما يعرض للإنسان في بعض

شؤونه المنزلية ومتناولته العادية التي اعتادت الألسنة التعبير عنها بتعابير عامية بحتة لا تخلو من نكت لطيفة قد تعجز الفصحى عن الإعراب عنها. وإن هي لم تعجز، فما كل عربي يحسن استخدام الفصحى في كل ما يعرض له من شؤونه »(19).

لقد بدأ «الأوراوي» رده على هذا المقال بالإقرار بهذه الحجج؛ ولكنه في نفس الوقت حاول إيجاد المبررات المنطقية التي جعلت اللغة العربية كذلك، يقول: «ينبغي ألا يغيب عن أذهاننا أن السبب في ذلك هو اعتيادنا للعامية وممارستنا لها منذ الطفولة واقتصارنا عليها بعد ذلك في جل أدوار الحياة. فهي لدينا لغة المنزل، والعائلة، والمكتب، والمتجر وغير ذلك من المواطن التي يغشاها السواد العام بخلاف الفصحى؛ فإن استعمالها لا يتجاوز أوقات الدرس والمذاكرة بين أهل العلم؛ وذلك الذي جعل ألفاظها تستعصي على الألسنة عند تناولها في غير الشؤون العلمية »(20).

ويستغل «الأوراوي» هذه الظروف ليوجه نداءه إلى جميع المغاربة والعالم العربي من ورائهم قصد «تعميم الفصحى وترويجها في سائر مناهج الحياة حتى تكون وحدها اللغة السائدة بين كافة الطبقات المتعلمة وغيرها، بل حتى تكون هي لغة النساء داخل المنازل التي هي المدارس الأولية لأطفالنا الصغار.. فيشب لسان الصغير متمرنا على النطق بها لا يعرف سواها من الألفاظ العامية، وبذلك يعتاد استعمالها في سائر شؤونه الحقيرة والجليلة بكل سهولة وارتياح »(21). وقد دعا إلى نفس هذه المقترحات تقريبا أحد الكتاب اللبنانيين(22) بقوله: «فيا ليت العرب شرقا وغربا يهتمون بأمرين هينين؛ فالأول ألا يسمع الأستاذ تلامذته في

المدرسة كلمة سوقية، ولا جملة عامية غير معربة. بل يشرح لهم قواعد لغتهم والعلم والصناعة وسواها باللغة الفصيحة البيانية وإلا فما عذره؟ وأين يسمع الدارس الكلام المعرب، إن لم يسمعه في المدرسة ومن فم المدرس»[23].

وإذا كان حاضر اللغة العربية آنذاك قد أقر بنوع من العجز عن التعبير عن كل ما يجول بخاطر الإنسان كما أشار إلى ذلك صاحب المقال وأقره على ذلك «الأوراوي»؛ فإن هذا الأخير، بعد كل ما قال، يبدو أنه غير مقتنع بهذه المعطيات التي سطرها للتبرير بحيث نجده يرجع كباقي كتاب هذه الفترة إلى الماضي قصد الاستدلال بواقع اللغة العربية آنذاك والتي لم تترك للعامية مجالا للظهور؛ وممارسة العرب الفعلية لصيانة هذه الفصحى حين امتثلوها وشخصوها على مسرح حياتهم: «ولنا أسوة في العرب القدماء. فإنهم لم تكن لهم سوى الفصحى يستعملها كبيرهم وصغيرهم، عالمهم وجاهلهم؛ ولا يعرفون سواها في الجد والهزل في البيت والسوق، في بسيط الأشياء وعويصها. ولم ينقل لنا التاريخ أن أحدهم تأفف يوما ما من عدم توفية لغتهم الفصحى في الدلالة على أقصى مقاصدهم ومراميهم البعيدة والقريبة»[24].

وتبعا لهذه الحقيقة التاريخية، لم يجد «الأوراوي» بدا من الخلوص إلى نتيجة صاغاها على شكل طلب «فلنجتهد إذن في القضاء على العامية التي هي كأرضة عادية تنخر جسم العربية الفصحى وتعمل على تقويضها وإسقاطها إلى الحضيض. ولننتبه إلى ما ينتج عن تمصير اللغة العربية أو تجنيسها بأي جنسية أخرى كيفما كانت من فصم الرابطة اللغوية التي تربط بين أممنا العربية..»[25].

وهكذا نجد «محمد الأوراوي» ينطلق من مسلمات بسيطة لينتهي إلى إدراك أعمق لقيمة اللغة من حيث تمثيلها للكيان العربي. وإذا كان إسم «الأوراوي» سيتردد في فقرات لاحقة من هذا البحث فيما يخص الدفاع عن الازدواجية وتمجيد اللغة الفرنسية، فإننا نلاحظ من خلال هذه الاستماتة على اللغة العربية ومحاولة الدفاع عن كل ما من شأنه أن يعد عيبا أو نقصا فيها – أن الكتاب الذي يبدو أنهم يكتبون الشيء ويدافعون عن نقيضه، لا تعرف نفسياتهم الحقيقية وروحهم الوطنية، مهما حظوا من مناصب مع المستعمر، إلا عندما يكون هناك داع يدعوهم إلى التعبير بصدق وحرارة، مثلما هو الشأن بالنسبة للطعن في اللغة العربية، ومحاولة تهميشها أو فرض العامية مقامها وإحلالها محلها.

2) اللغة العربية واللغات الأخرى :

كان من الطبيعي أن توجد مثل هذه الكتابات مادام الشعب «الحامي» يصحب معه لغة غير اللغة العربية، ويصر على جعل لغته لغة رسمية في هذا البلد «المحمي»، أو تلك البلدان المستعمرة. وإذا كان فرض هذه اللغة الدخيلة قد تم عبر مراحل ومخططات مدروسة من قبل المستعمر كإهانته للغة الأم مثلا، ومحاولته إقناع الأجيال بشتى الطرق على قصور لغتهم أحيانا وعدم استطاعتها مسايرة التطورات الحضارية وغير ذلك؛ فإن من شأن هذا الوضع أن يخلق أجيالا تربت في أحضان الحماية ولم يكن بوسعها – وهي معذورة في ذلك – أن تعرف غير ما لقنه لها المستعمر؛ أو أن يكيف من أمزجة الذين تربوا في هذا البلد وأدركهم الاستعمار في سن

يكونون معها قادرين على التمحيص وإدراك الأبعاد التي ترمي إليها تلك المخططات.. ولكنهم، بحكم تربيتهم في بيئة لم تعرف للاستعمار طعما من جهة، وبحكم وظائفهم مع المستعمر من جهة ثانية، مع ما حمله هذا الأخير من مظاهر حضارية تبدو كذلك بالمقارنة مع وضع المغرب آنذاك؛ أضف إلى ذلك الرقابة المفروضة على كل ما يقدم للنشر.. تبعا لهذه الظروف كلها؛ فقد حاولوا ألا ينسلخوا عن لغتهم العربية وفي نفس الوقت، ألا يحرموا أنفسهم من اللغات الأخرى وعلى رأسها اللغة الفرنسية.

وبما أن الذين عبروا عن ذلك تختلف طبائعهم وأمزجتهم وتصوراتهم؛ فقد كان من الضروري أن تختلف وجهات نظرهم داخل الإطار العام الذي رسمنا حدوده آنفا. فكيف عكست لنا أقلام المغاربة وغيرهم إطار الأولوية: أولوية اللغة العربية ضمن اللغات الأخرى في مجال اللغة كلغة؟ أو في مجال اللغة كإطار للدرس والتعليم؟

يبدو أن الحقبة سجلت إلى حد ما انبهارا ملحوظا باللغة الأجنبية كلغة أولى، ثم تليها العربية بعد ذلك، كما سجلت حنينا منقطع النظير تجاه اللغة العربية، وبين هذا وذاك سجلت مزاوجة بين اللغة العربية واللغات الأخرى مع جعل اللغة العربية في المقام الأول مما سنعرض له على شكل تيارات :

أ - التيار الأول: أولوية اللغات الغربية على اللغة العربية :

يتصدر «محمد الأوراوي» قائمة المدافعين عن هذا التيار حين تفانى في تحبيب هذه اللغة إلى المجتمع المغربي بصفة عامة والتلامذة بصفة خاصة. وقد شايعه في بعض ما ذهب إليه

«الناصح» في إحدى مقالاته التي سنعرض لها بعد أن نعرض لوجهة نظر الأوراوي.

فتحت عنوان «تعلموا اللغات»[26]، يبين «محمد الأوراوي» أن الهدف من هذا التعلم يرجع إلى كون «اللغات من أعظم الروابط وأقوى الصلات بين جميع المخلوقات في سائر المستعمرات. وهي الوسيلة الوحيدة لتبادل الأفكار، والطريقة السديدة لتناول الآراء، والأنظار، الدافعة عن متعاطيها كل هوان وازدراء، الضامنة له مزيد التقدم والارتقاء، المسهلة لأربابها جلب أنواع المنافع المادية والأدبية»[27]. وقد دعم «الأوراوي» رأيه هذا باعتناء الصحابة بها (أي اللغات)، «وقد اعتنى بدرسها وتحريرها عدد من الصحابة.. وكان علي بن أبي طالب يحسن نيفا وعشرين لغة، وتعلم «زيد بن ثابت» كلا اللغتين السريانية والعبرانية في نحو شهر بأمر منه صلى الله عليه وسلم»[28]. ويرى أنه «ليس في الدين الإسلامي ما يفهم منه أدنى تحذير من تعليم اللغات الأجنبية ولو عند عدم الاحتياج إليها»[29].

ويستغل «الاوراوي» هذه الدعامات التاريخية ليرد على «بعض المتعصبين» بقوله: «فلا أدري من أين لبعض المتعصبين المتمشدقين الذين طالما ارتعوا في بيداء الجهالة والتعاسة ولاكوا بألسنتهم بعض لفيظات وهم عنها غافلون، تحريم اللغات الأجنبية وتعليمها وعدم تسويغ تعاطيها»[30].

ويخلص، بعد ذلك، إلى دعوة «الأهالي» لتعلم اللغات وعلى رأسها اللغة الفرنسية بأسلوب قوامه التفاني في حب هذه اللغة معتبرا هذا التعلم من باب الغيرة الوطنية: «ولتجتهدوا معشر

الأهالي في تعلم اللغات والتضلع فيها والتفهم في غوامض مبانيها، والغوص على جواهر معانيها، والوقوف على حقائقها ورقائقها، والتبحر في جلائلها ودقائقها وخصوصا اللغة الفرنسوية التي هي أعذب اللغات وأرقها وألطفها وأدقها وأفصحها مقالا، وأفسحها مجالا وأكثرها في المحافل استعمالا، لاسيما في عصر امتزجت فيه قبائل العرب بالعجم.. إنني أدعوكم معشر الوطنيين بلسان الغيرة الوطنية.. أن تقبلوا بكليتكم، وبكل اعتناء واهتمام على أخذ اللغة الفرنساوية ودرسها وملازمة مدارسها..»[31].

ويقر في الأخير بأن يلفت أنظار المكلفين بنظارة المعارف إلى بعض «الخلل الواقع بالمدرسة العربية الافرنسية.. بسبب تعطيل القسم العربي منها إذ لا ريب أن أولئك التلامذة المتعلمين بها يتخرجون منها بالمستقبل، قاصرين ولا تصدر منهم كبير فائدة لأنفسهم ولا لأبناء وطنهم»[32].

هذه هي مجمل الآراء التي قدمها «الأوراوي» في هذا المجال. وقبل أن نعود إلى هذه النصوص لتسجيل بعض الملاحظات، لابأس من إدراج رأي «الناصح» عقب نصوص «الأوراوي» حتى يتسنى لنا استخلاص ما نود استخلاصه من المتن ككل أي متن (الأوراوي/الناصح) لأن ما ذهب إليه أحدهما يشبه في بعض جوانبه ما أشار إليه الآخر من حيث المقصدية. يقول «الناصح»: «ولما كان عصرنا عصر المدنية والعرفان، ينبغي للأمة المغربية بما يطلعها على مفاتيح كنوزها لتحصل على قوام دنياها. ولا سبيل لذلك إلا بتعلم لسان من الألسن الأوربية. وأي لسان يقدم على لغة أنارت المشرقين والمغربين؛ لغة اقتبس منها أدباء الوجود،

واسترشد بنبراسها علماء العالم الإنساني، لغة المعارف والآداب.. لغة «روسو» و«فولتير» وأمثالهم من الفطاحل المشاهير.. ويسرنا.. أن نرى الدولة الحامية مهتمة بتأسيس المدارس التي تلقى فيها البنون معالم التربية وبذور الرشاد. يحققون فيها لغتهم ويكتسبون لغة مربيهم ومعينيهم؛ فيجمعون بين لغة القرآن ليمكنهم بذلك أن يعبدوا الملك الديان، وبين لغة العرفان: اللغة الفرنسوية التي تؤهلهم لمزاحمة الأقران في مضمار المدنية والعمران»[33].

. ويظهر من خلال هذه النصوص، أن اللغة الفرنسية، بصفة خاصة، هي التي تحظى بالأولوية. وهذه الأولوية جاءت نتيجة لعدة معطيات منها:

- أنها، حسب النصوص، تضمن تقدم البشرية.
- تجلب شتى أنواع المنافع المادية وتساهم في الحصول على قوام الدنيا.
- أعذب اللغات وأرقها وألطفها../ لغة أنارت المشرقين والمغربين..
- أكثر اللغات استعمالا في المحافل.
- لغة المعارف والآداب: لغة روسو وفولتير وأمثالهما..

وبعد ذلك تأتي اللغة العربية والتي يكتفي «الأوراوي» بأن ينبه إلى تعطيل القسم العربي في المدارس «العربية الافرنسية» في حين تأتي أهمية الاهتمام باللغة العربية - حسب الناصح - في المجال التعبدي.

إن الحديث عن اللغة الفرنسية، هو حديث يحمل معه شغفا كبيرا وإغراء بتعلم هذه اللغة، ذلك أن المواصفات التي ألصقت بها، تجعل منها لغة الكون أو لغة «كونية» تحجب ما سواها من اللغات، خاصة وأنها اقترنت بالحضارة والتقدم الذي لا سبيل إليه إلا بهذه اللغة، كما اقترنت بجمالية اللغة في حد ذاتها.

ويعود هذا التفاني، في نظرنا، وحسب ما يمدنا به النفس العام للمقالة في الفترة ككل، أو النصوص التي بين أيدينا، إلى أن المنادين باللغة الفرنسية هم من النوع الذي كان أغلبهم يتقنها، ومن ثم استهوتهم هذه اللغة مع ما صحب هذا الإتقان من تزكية المستعمر للغته عبر صفحات الجرائد. ومن ثم فمبرر هؤلاء في حب لغة أجنبية وتفضيلها على اللغة «الأصل»، هو رهين بالوضع التاريخي الذي أبان عنه المستعمر وبرز بشكل أساسي في ميدان التعليم.

كما أن حب هؤلاء للغة الفرنسية، هو حب ساهمت فيه المناصب المادية، بدليل ما أشار إليه «الأوراوي» من أن اللغة الفرنسية تجلب لأربابها «أنواع المنافع المادية»[34]، وهذه إشارة صريحة يجد تاريخ المغرب سنده فيها عندما كانت المناصب تعطى للذين تخرجوا من المدارس الفرنسية أو الذين يتقنون هذه اللغة بصفة عامة.

ولن نناقش بعض المغالطات فيما يخص ما وصفت به اللغة الفرنسية من أنها لغة الآداب والمعارف و.. لأننا آلينا على أنفسنا ألا نحمل أقلام الكتاب ما لم تكن تطيقه ذاكرتهم، أو نحمل الفترة

ما لم يكن بوسعها أن تحتمله. ولكن يكفي أن نشير في الأخير إلى أن اللغة العربية عند هذه الطائفة من الكتاب قدمت بصورة باهتة جدا، وهي صورة تسيء إلى اللغة العربية في الرتبة وفي أداء الوظيفة حين حصرها «الناصح» في العبادة، وكأن التاريخ العربي الحافل بالآداب والعلوم، اقترنت فيه العربية بالمساجد وأداء الصلوات فقط، وهذا ما أدى إلى وجود طبقة تعاني من «الازدواجية بين الوعي بالذات والتبعية للغرب»[35].

ونختم ملاحظاتنا بوجود تيار يحرم اللغات الأجنبية ويتعصب تعصبا أعمى للغة العربية. وقد يكون محقا فيما نادى به إذا تعمقنا فيما كان يريده المستعمر، وفيما كان يريده بالتالي للغة العربية. وهذا التيار لا نجد نصوصا تمثله بهذه الحدة، ولكن أشرنا إليه لكون «الأوراوي» أشار إليه في نصه السابق الذكر، ومن ثم جاء رد هذا الأخير مؤطرا بأدلة تستقي مادتها من تاريخ الإسلام حتى يقنع القائلين بالتحريم.

ب – التيار الثاني: أولوية اللغة العربية على اللغات الغربية :

لقد جاءت آراء هذا التيار الذي يمثله كثير من الباحثين مغاربة ومشارقة في ثنايا مقالاتهم بكشل مقتضب. وأشهر هؤلاء «عبد الرحيم الكتاني» و«محمد الحجوي» (ت 1956 م) و«أحمد بن بوشعيب الأزموري» (ت 1945 م).

لقد حث «محمد الحجوي» الشباب في إحدى مسامراته بمكناس[36] على طلب العلوم العربية والدينية وكل الوسائل الموصلة إليها من علوم اللسان التي تعتبر في نظره من أوجب

الواجبات لأنه «من لم يحسن لغة قومه، لم يعرف شريعته، ومن عجز عن لغة قومه كيف يعرف لغة غيره؟ »[37]، ويضيف قائلا: أنى لكم أن تفهموا دقائق اللغة الأجنبية وأنتم جاهلون بدقائق لغتكم. ففي اللغة العربية الفصحى دقائق ولطائف تؤدى بها معان دقيقة.. فلا يكشف المترجم دقائق اللغة الفرنساوية التي يريد التوصل بها للعلوم العصرية إلا بعد كشفه لأسرار العربية»[38]. ويطالب في الأخير هؤلاء الشباب إلى أن يجدّوا ويجتهدوا في تحصيل علوم العربية بلسان أهلها أي باللغة العربية.

وقد نحا «عبد الرحيم الكتاني» نفس المنحى حين نادى بأعلى صوته مخاطبا الآباء والمربّين من أبناء الشعب المغربي مطالبا إياهم بأن يبادروا بتعليم أبنائهم «اللغة العربية» وذلك لأنها «أفصح اللغات مقالا، وأوسعها مجالا؛ ولا تنفعهم لغة أجنبية إلا بعد تحصيل علم العربية. فإذا أتقنوا قواعدها وقيدوا شواردها نفعتهم حينئذ اللغات الأخرى»[39].

أمّا «أحمد بن بوشعيب الأزموري»، فقد وردت الإشارة عنده إلى ما نحن بصدد الحديث عنه شعرا وذلك في قصيدة له منها قوله:

أحيوا كلام العرب فيكم إنه — يحتاج للإحياء منه الموضع
وخذوا اللغات فإننا نحتاجها — فيها لنا من كل فن منزع[40]

إن المتأمل في هذه النصوص (نثرا وشعرا)، سيلاحظ أنها كلها أجمعت على ضرورة تعلم اللغة العربية وإتقانها مع تفاوت في الصياغة، بين «محمد الحجوي» و«عبد الرحيم الكتاني» من جهة، وبين «الأزموري» من جهة أخرى، واتّفاق في المرامي والأهداف.

لقد حاول كل من هؤلاء أن يضع حدا فاصلا بين اللغة العربية واللغة الفرنسية، حين وضع شروطا واضحة المعالم يمكن أن نمثل لها بالصيغ الرياضية أو الشرطية التالية:

لا يمكنك أن تنتقل إلى القسم الموالي / إلا إذا تمكنت من اجتياز القسم الذي أنت فيه.

أو كقولك : لا تستطيع الفلاح في العمليات الحسابية المسماة بالقسمة ما لم تتقن عمليات الضرب.

إنها شروط تبدو بسيطة ولكنها أساسية من حيث جوهرها، لانها لا تسمح لك بأن تخطو إلى الأمام، إلا إذا تمكنت من أن تعرف موضع قدمك قبل الخطو. وتتجلى أهمية هذه المعادلات إذا أدخلنا إليها مفردات من النصوص التي بين أيدينا والتي يمكن إدراجها كالتالي:

محمد الحجوي :

- من لم يحسن لغة قومه ← لم يعرف شريعته.

- من عجز عن لغة قومه ← لن يعرف لغة غيره.

- لا يمكن فهم دقائق اللغة الأجنبية ← إلا بعد أن يعرف الإنسان دقائق العربية.

- لا يكشف المترجم دقائق الفرنسية ← إلا بعد كشفه أسرار العربية.

عبد الرحيم الكتاني :

- لا تنفع اللغة الأجنبية ← إلا بعد تحصيل العربية.

الأزموري :

- أحيوا كلام العرب بعد ذلك خذوا اللغات.

إنه بعد شحن النصوص في تلك القوالب، تجلى لنا بأن هذه الزمرة من الكتاب، كانت حريصة كل الحرص على إعطاء الأولوية للغة العربية. بل أكثر من ذلك؛ حاولت أن تضع حدا لتعلم اللغات الأخرى (الفرنسية)، عندما ربطت - كما رأينا - شرط التعلم بإتقان العربية مع العلم أن هذا الإتقان لم يكن سهلا، كما أنه لم يكن في متناول الجميع نظرا للمستوى الذي وصلت إليه اللغة العربية آنذاك، ونظرا لما كان عليه إنشاء الصحف من رداءة، يؤكد كل ذلك ما أشار إليه أحد اللبنانيين المقيمين في المغرب بقوله: «خلقنا بلسان عربي ثقيل، نلحن ونصحف الكلام، وندرس النحو أعواما ولا نفهم كل شروحه ولا نصير نحويين بعد الدرس الطويل.. فكل هذه المصاعب التي يلاقيها عربي هذا الزمان في تعلم لغته.. »(41). ويحذّر - بعد ذلك - من الكتابة الصحفية بقوله: «فلا يعوّل على إنشاء الجرائد لأن أصحابها لم يطبعوها ليعلموا بها اللغة وجودة الإنشاء؛ بل ليطلعونا على الحوادث الواقعة وجوائب الأنباء. وحذار من الاقتداء بإنشاء بعض التجار.. »(42).

فحالة اللغة العربية كانت إذن في حالة احتضار بشهارة كتاب الفترة: «آه، آه، عليك أيتها اللغة العزيزة التي بها شرفنا وشرف قوميتنا، وجنسيتنا. لقد استبدلناك ألفاظا ساقطة مستهجنة، ساعدنا عليها دهرنا هذا الذي أبى أن تكوني كما أنت. فرحماك اللهم بها! »(43).

فانطلاقا من هذه النصوص، يبدو أن الإتجاه إلى إتقان اللغة العربية لم يكن بالأمر الهيّن. ولعل هذه الفئة من الكتاب كانت تدرك ذلك جليا ومن ثم وضعت هذه القيود التي من شأنها أن

تصرف هؤلاء عن تعلم اللغات الأخرى لما يتطلبه شرط إتقان العربية من وقت ليس باليسير..

ج – التيار الثالث: اللغة العربية ومنطلقات الدفاع :

إن حرص العرب على لغتهم بصفة عامة، لاشك أن مصادره متعددة أهمها الدين الاسلامي كما أشرنا إلى ذلك في مقدمة هذا البحث. وسنعود الآن لتأكيد تلك الإشارات من خلال نصوص الحقبة. ويتعلق الأمر ببحوث عامة لم تسر في ركاب التيارات السالفة الذكر، ولكنها بحثت في اللغة العربية من حيث تاريخها وجماليتها وغير ذلك.

ومما أثار انتباهنا في هذا المجال، هو تلك البحوث المطولة التي كان ينشرها أحد المشارقة (ياكب) في صحيفة السعادة تحت عناوين مثيرة للانتباه منها «درس اللغة العربية»(44)، «حياة اللغة العربية»(45)، «جمال اللغة العربية»(46)، «روح العربية»(47)، «صيانة اللغة العربية»(48).. كما أشار عبد الله القباج(49) في حديثه عن «الاسلام والمسلمين»، إلى أهمية هذه اللغة من منطلقات تاريخية، شأنه في ذلك شأن «محمد الصالح» في حديثه عن «البلاغة»(50)، بحيث خصص قسما مهما عن اللغة سنعرض له عند عرضنا لأهم ما جاء في نصوص هذه الجماعة. فما هي العناصر أو المرتكزات التي سطرها هؤلاء الكتاب في اعتنائهم باللغة العربية باعتبارها لغة ينبغي الدفاع عنها وصيانتها؟ يقول (ياكب) : «للغة العربية خصال حميدة أشرفها وأسماها الاعتقاد بالله تعالى.. »(51)، ومن ثم «ليس لنا – نحن المتأخرين – أن نخرج على مذهب المتقدمين ونلبس لغتنا رداء غير ردائها»(52). ورأى في حديثه عن

«حياة اللغة العربية»[53]، إلى أن أخوات اللغة العربية من الساميات كالسريانية والكلدانية والفينيقية والعبرانية، قد ماتت إما بموت أهلها كالفينيقية، أوضاعت رغم بقاء الناطقين بها كالعبرانية، رغم ما يصرفه اليهود على لغتهم من قناطير مقنطرة من الدراهم قصد نشرها مع ما يصحب ذلك الانفاق من إجبار سواهم على النطق والكتابة بها. وبعد ذلك يخلص إلى الحديث عن اللغة العربية مضمنا حديثه العناصر الأساسية التالية:

«العربي شديد الشغف بلغته، كما أنه شديد التمسك بديانته؛ أينما يتوجه، يرفع لواءه الوحيد وهو لغته»[54]. ويضيف متسائلا: «أي لغة انتشرت انتشار العربية وظلت مثلها حية ثابتة على ألفاظها وتعابيرها وأشعارها، فقديمها حديث لدينا وحديثها مطابق للقديم؟»[55]. و«اللغة العربية ثابتة ثبوت شجرة الأرز، وعروقها الطويلة متأصلة في قلوب محبيها»[56]. كما «لم تشتغل أمة بلغتها اشتغال الأمة العربية بصرفها، ونحوها، وشعرها، وشرح عقائد دينها، والمعاني، والبديع، وسوى ذلك من علوم النجوم، والفلك، والمنطق، والفلسفة. فإن اشتهر العرب بالصبر على أطول الأسفار وأصعبها وأتعبها في الفيافي على بعير أو ناقة، وإن اشتهروا بالشجاعة في الحروب، وإن اشتهروا بفتوحاتهم؛ فإنهم زادوا اشتهارا في حبهم للغتهم والمحافظة عليها محافظتهم على أعز الكنوز، فأحيوا بحبهم الشديد لغتهم حياة طويلة، وهي أحيتهم في الدنيا حياة دينية ودنيوية سعيدة»[57] وبالإضافة إلى كل ذلك؛ فالعربية تفرض نفسها بنفسها من حيث وضع الكلمة والنطق بها: «ومن أجمل ما فيها (أي العربية) قصر كلماتها، فلا تتجاوز أحرف

كلماتها الثمانية أو العشرة حروف مع الضمير. أما الإنجليزية مثلا، فلا أصعب من قراءتها ولا أطول من كلمتها، ولا أكثر منها أحرفا ميتة يتعب القارئ بتسطيرها بلا فائدة. فإن صاحبها يعيش عمرا طويلا ويبقى جاهلا كتابة كلمات كثيرة »[58].

أما « عبد الله القباج »، فقد أشار في معرض حديثه عن علوم العرب إلى أن العرب « لم يقفوا عند الاتباع فيما تلقوه من تلك العلوم، بل تجاوزه إلى الابتداع والاختراع »[59]، وأضاف بأن المعين لهم في ذلك، هو توخي الحكمة من مظانها و« تأصيلها باللغة المتداولة وهي اللغة العربية »[60]. وأخيرا يرى « محمد الصالح » بأن « اللغة العربية والجنسية والحياة شيء واحد »[61]، وأن اللغة ليست « ألفاظا نسمعها ونحفظها »[62]، بل اللغة « كيفية يرثها الخلف عن السلف »[63].

نستنتج مما ذكرناه من مقتطفات، ومن النفس العام للنصوص التي اجتزأنا منها هذه الاستشهادات، أنه كانت توجد طبقة معينة واعية تمام الوعي بمحيط اللغة العربية وما يراد بها، لذلك عكفت على الحديث عن هذه اللغة في محيطها التاريخي والحضاري والعقدي، وهو حديث لم يتمكن المغاربة من أن يتخلصوا منه في كتاباتهم حتى بعد الاستقلال[64]. والذين نحوا هذا المنحى، كانوا يدركون جيدا أن أبحاثهم تلك، ستنير طريق غير العارفين بقيمة لغتهم؛ أو أنها ستصحح - على الأقل - من نظرة المغترين والمنبهرين مع ما يصحب انبهارهم ذاك من تسرع وعجلة في اتخاذ المواقف.

كمـا أن هذه الأبحـاث من شأنهـا أن توقـع القارئ الفطـن - ولاشك - في حبائلها. لأن من يتابع حلقاتها، سيلاحظ أنها تضرب على أوتار عدة: وتر التاريخ، وتر الحضارة، وتر الجمالية: جمالية اللغة العربية في مقابل ما أشار إليه التيار الأول من جمالية اللغة الفرنسية، ثم وتر إهانة اللغات الغربية (الإنجليزية كنموذج)، في مقابل تحبيب وتقديس اللغات الغربية (الفرنسية كنموذج).

وبالإضافة إلى هذه المنطلقات التاريخية التي جعلت من اللغة العربية لغة محفوظة ومصونة، مع ما حمله تاريخها من تعابير وألفاظ وأشعار ما زالت متداولة بيننا والتي ضمنت الاتصال بين الأجيال الماضية والأجيال التي نحن بصدد الحديث عنها والأجيال التي نحياها الآن؛ فإن هناك منطلقات عقدية. وهذا العنصر الأخير نجده في كتابات المغاربة قاطبة، إلا أن منهم من أحسن ومنهم من أساء في استغلال هذا العنصر واستثماره. فهذه النظرة القدسية للغة العربية والمرتبطة بالأمة العربية هي التي أوصلت «محمد الصالح» إلى وضع معادلته (اللغة = الجنسية = الحياة)، كما دفعت به كذلك إلى القول بأن اللغة مسألة يرثها الخلف عن السلف، مع ما يحمله مدلول مصطلح السلف من إيجابيات في شتى الميادين، يتعذر معها على الخلف أن يضيع هذا الإرث. ونشير - مع السلف دائما - إلى أن «عبد الله القباج» هوالآخر، تحدث عن السلف وجعل اللغة العربية أهم عامل من عوامل نهضتهم العلمية والمعرفية، وعاملا إيجابيا منتجا، عمل على صهر أفراد الأمة ضمن مجتمع موحد بدليل ما ساهمت به هذه اللغة في الميدان الفكري والمضمار الحضاري والكيان الثقافي العالمي.

وإذا كانت هذه النصوص قيل مجملها في أواخر العقد الثاني وأوائل العقد الثالث من هذا القرن، فإن ذلك يبين بجلاء أن المغاربة اهتدوا منذ وقت مبكر، وعملوا على تمزيق الخيوط التي بديء في نسجها منذ فجر الحماية من قبل الاستعمار الذي كان يعي جيدا أن الاحتفاظ باللغة العربية للشعب المغربي معناه الاحتفاظ بالسيادة المغربية للمغاربة.

وهكذا نخلص إلى أن الكتاب المغاربة كانوا واعين - نجد ذلك حتى عند التيار الأول - بوجودهم، وبذواتهم، وبمحيطهم، وبرسالتهم.

*****

الهوامش :

(1) السعادة ع 2148 . نقلا عن العدد الأول من مجلة «الفجر» الصادرة بتونس في تلك الأيام من سنة 1920. وقد وردت الإشارة إلى هذا النص كذلك في كتاب: «الفكر والثقافة المعاصرة في شمال إفريقيا» أنور الجندي. الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة 1965، ص 171 .
(2) نفسه.
(3) نفسه.
(4) السعادة ع 2421، «البلاغة» محمد الصالح.
(5) «الحق» 1911، 22 يوليو «حكم الرأي العام» ابن البلاد (فاس).
(6) نفسه.
(7) نفس المرجع. ويمكن النظر كذلك في نفس العدد ص 3، بحيث عولج نفس الموضوع تحت عنوان «مثال من جهل السعادة يفند فيه كاتبه أخطاء السعادة في اللغة والسياسة.».
(8) السعادة ع 2341 (1922) «المناضل عن لغته».
(9) من الفرنسيين (أستاذ بالمعهد السامي).
(10) هو كاتب هذا المقال.
(11) نفس المقال المشار إليه في الهامش رقم 8 .

(12) السعادة ع 2341 (1922) «غيور على لغته».
(13) نفسه.
(14) نفسه.
(15) نفسه.
(16) نفسه. وانظر كذلك الهامش رقم 8 .
(17) أنظر الهامش رقم 12 .
(18) نفسه.
(19) السعادة ع 3428 (1929). «اللغة العربية بين مهاب الأهواء والمؤثرات»: محمد الأوراوي. وانظر نفس الأفكار في جريدة السعادة ع 3447 من نفس السنة «حول اللغة العربية وما يراد بها» لنفس الكاتب.
(20) نفسه.
(21) أنظر الهامش رقم 19 .
(22) كان يوقع مقالاته باسم «ياكب» وقد ادعى بعض المغاربة أنه عبد الحفيظ الفاسي، في حين أكد زين العابدين الكتاني في كتابه «الصحافة المغربية: نشأتها وتطورها» على أن «ياكب» هو الإسم المستعار للسيد يوسف كرم اللبناني. أنظر ص 237 .
(23) السعادة 2201، (1921). «صيانة اللغة العربية»، «ياكب».
(24) أنظر الهامش رقم 19 .
(25) نفسه، يراجع كذلك:
- الصراع بين القديم والجديد في الأدب العربي الحديث، د. محمد الكتاني، دار الثقافة، البيضاء 751/2 .
- الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، د. محمد محمد حسين، مؤسسة الرسالة، ط 8 (1986)، ص 359 وما بعدها.
(26) السعادة ع 750 (1914)، محمد الأوراوي.
(27) نفسه.
(28) نفسه.
(29) نفسه.
(30) السعادة ع 750، (1914).
(31) نفسه.
(32) نفسه.
(33) السعادة ع 863، (1914)، «فوائد اللسان»، «الناصح».
(34) السعادة ع 750، (1914).
(35) الثقافة في معركة التغيير. د. عباس الجراري، مطبعة دار النشر المغربية، البيضاء 1972.
(36) السعادة ع 2369 (1922).
(37) نفسه. «محمد الحجوي» (مندوب المعارف).

(38) نفسه.

(39) السعادة ع 2341 (1920) «العلم أساس السعادة» بقلم «عبد الرحيم الكتاني».

(40) السعادة ع 2198 (1921) «العلم أفضل ما إليه المرجع»: شعر.

(41) السعادة ع 2201 (1921). «صيانة اللغة العربية»، «ياكب».

(42) نفسه.

(43) إظهار الحق ع 52 (1927). «نادي الجمعية الأدبية» مقال بدون ذكر لإسم الكاتب.

(44) السعادة ع 2030 (1920).

(45) السعادة ع 2187 (1921).

(46) السعادة ع 2195 (1921).

) السعادة ع 2205 (1921).

الإصلاح وبوادر النهضة: مقاربة للفكر الإصلاحي عند محمد بن اليمني الناصري

عبد الحق بنطوجة(*)

توطئة :

قد لا يختلف اثنان، في أن المغرب بدأ منذ منتصف القرن التاسع عشر، يلتمس طريقه نحو النهوض من كبوته؛ عن طريق إرسال البعثات التعليمية إلى الخارج، ومحاولة الاحتكاك بالدول الأوروبية والاستفادة من علومها وصناعتها المتقدمة.

ولاشك، أن المغرب، استفاد من هزيمته في موقعة إيسلي (1844م) أمام فرنسا، وموقعة تطوان (1860 م) مع إسبانيا، اللتين جعلته يقف موقف المنبهر أمام قوة الغرب ومدى تقدمه في نهضته العلمية. وفي يقيننا، أن المغرب كان بإمكانه أن يحقق طفرات نوعية، في الخروج من قوقعته الذاتية، ومحاولة اللحاق بركب الحضارة الغربية والنهضة المشرقية؛ لو اهتم المسؤولون بتلك البعوث العلمية عند عودتها من الخارج، وهيأوا لها الجو الملائم للعمل في سبيل تحقيق نهضة علمية كبرى. إلا أن تجميد المسؤولين لخريجي هذه البحوث العلمية حال دون ذلك[1].

(*) أستاذ جامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ابن طفيل، القنيطرة.

وهكذا، سقط إلى الأبد، رهان المغرب بقيادة بورجوازية ستحاول بدعم الدولة وتدخلها، تلافي قصور الماضي والحاضر (من محمد الثالث إلى الحسن الأول)، هذا في الوقت الذي لم يفشل فيه الرهان الياباني لأسباب تتصل غالبا بالجغرافية السياسية[2]. لهذا كله تخلفت النهضة في المغرب إلى ما بعد إعلان الحماية. ويمكن اعتبار عقد الحماية سنة 1912 واحدا من جملة عوامل ساهمت بشكل بَيّن في تطوير العقلية السياسية والفكرية المغربية، وبالتالي تطوير التمدن والحضارة في البلاد.

تجليات الفكر الإصلاحي عند محمد بن اليمني الناصري :

مما لا جدال فيه، أن النهضة الثقافية المغربية الحديثة في مظهرها الديني السلفي، قد انطلقت في المغرب مع الشيخ أبي شعيب الدكالي رائد الإصلاح الفكري المغربي الحديث بدون منازع؛ والذي زار المشرق كثيرا، واقتنع بالمبادئ والآراء السلفية التي اقتنع بها شيخ المشرق يومئذ محمد عبده، حيث بذل الكثير - وعلى نفس نهج الإمام - لنشر مبادئ وإصلاحات الحركة السلفية على مستوى العقيدة وإصلاح التعليم، والدعوة للأخذ بالعلوم العقلية والعصرية إلخ، سواء عن طريق التدريس أو الجلسات الخاصة مع التلاميذ «المريدين»، أو داخل الإدارة نفسها حيث كان وزيرا للعدل»[3]. وقد وجدت دعواته وأفكاره الإصلاحية صداها الواضح، في إثارة الحنين إلى الإسلام الصافي القوي وأمجاده العظيمة لانتشال الأمة من وهدة التخلف والتخبط والانحدار والهزيمة. كما لقيت إقبالا كبيرا من لدن الشباب الوطني المتنور، فكانت الإطار الذي يتحرك من خلاله على جميع المستويات كالتعليم والإصلاح الديني والاجتماعي.

وقد سار على نهجه تلميذه النابه محمد بن اليمني الناصري (1891م – 1971 م) الذي عانى في سبيل نشر سلفيته وأفكاره الإصلاحية نصبا، ولقي في الدفاع عنها وصبا، وخاض من أجلها معركة طال أمدها وامتد حبلها وانساح سيلها، مكافحا للخرافات ومصاولا للخزعبلات. وقد خرج من تلك المعركة منتصرا بالدليل القوي والحجة القاطعة والمنطق السليم؛ واستوى لديه إثرها كتاب قيم هو إلى دلائله صورة من صور البيان[4]. بل إنه لا يمكن لقارئ الفكر المغربي الحديث ألا تكون له وقفة طويلة عنده، وهو كتاب «ضرب نطاق الحصار على أصحاب نهاية الانكسار»[5] الذي ألفه محمد بن اليمني الناصري دفاعا عن الحركة السلفية الإصلاحية التي أخذ الشباب الوطني في إطار الحركة الوطنية يحمل عبأها الثقيل عندما هوجمت من قبل الأوساط الطرقية هجوما عنيفا، بلغ إلى حد اتهامها بالكفر والزندقة، وذلك بعد أن صدر لشقيقه المرحوم الشيخ المكي الناصري كتاب «إظهار الحقيقة وعلاج الخليقة»[6]، حيث قامت حوله ضجة كبرى في مختلف الأوساط بالتأييد والمعارضة، وحتى بالمصادرة كما وقع بتطوان. فتألفت لتأييده جماعة من نخبة الشباب الوطني اطلقت على نفسها إسم «أنصار الحقيقة». بينما قاد الحملة الطرقية ضده السيد الشرقي الشرقاوي من شباب الرباط، وأطلق على كتابه اسم «نهاية الإنتصار وغاية الإنكسار على صاحب الإظهار»[7]. فكان الرد عليه سريعا وقويا من قبل ابن اليمني الناصري وجماعة «أنصار الحقيقة». وفي عنوان هذا الرد نفسه إشارة إلى الكتاب المضاد، حيث أطلق عليه «ضرب نطاق الحصار على أصحاب نهاية الانكسار».

والواقع أن هذا الكتاب، يطرح فيه صاحبه أفكاره الإصلاحية الجريئة، حيث يفضح فيه الطرقيين وتصرفاتهم غير الإنسانية التي تكرس التخلف والخروج عن الدين، وينعتهم بالدجالين الذين يتاجرون باسم الدين، ويستخفون بعقول الناس ويسلبونهم أموالهم، ويمنعونهم من كل ما من شأنه أن ينور أفكارهم، حتى ان من بين أولئك الدجالين من يحرم نشر العلم وتدريسه في المجالس العامة، بدعوى أن العلماء إنما يقصدون بتعلمه الرياء والسمعة، ومنهم من يمنعهم من التوغل في الفقه بدعوى أنه يقسي القلوب ويحرمها من التعلق بعلام الغيوب(8).

ويرى محمد بن اليمني الناصري أن حملة السنة التي يتزعمها المصلحون «فضحت أولئك الدجالين وأوسعوهم تقريعا وتسفيها.. فقد كانوا ينهون أتباعهم عن مطالعة كتب أكابر علماء الإسلام والمصلحين المجددين، كما منعوا تعاطي العلوم النافعة التي تؤدي إلى إلغاء ترهاتهم ودحض شبهاتهم كالفقه وأصوله والحديث والتفسير، وسموا شطحاتهم وفلسفتهم وحقائقهم علوما حية بدعوى أنهم لا يأخذونها إلا عن الحي الذي لا يموت»(9). ولولا ضيق المقام، لأخذنا في عرض أهم محطات هذا المؤلف الفكرية الإصلاحية، وكيف وفق صاحبه في استعراض حججه الدامغة المقنعة، التي لا تبقي للمبطلين مجالا.

وقد أشادت الصحافة الإسلامية بهذا المؤلف، الذي يمثل الاتجاه السلفي الإصلاحي القويم. فتحت عنوان: «ثمار العقول: كتاب ضرب نطاق الحصار على أصحاب نهاية الانكسار»، جاء في مجلة «الشهاب» الجزائرية لصاحبها السلفي الكبير عبد الحميد بن

باديس (1889-1940) قولها[10]: (زف إلينا البريد المغربي اليوم كتابا نفيسا تحت الإسم أعلاه، دبجته يراعة زعيم السلفيين الكاتب البليغ والشاعر المجيد محمد بن اليمني الناصري، كشف فيه القناع عن حقائق دينية، وأفحم بحججه القطعية ماهدى به من الباطل والبداءة بعض الرعاع، وأعرب فيه عن فكرة حزب الإصلاح ومقاصده. وفضح حزب الضلال في شرعه وهوسه وطمعه وسوء مفاسده، بقلم سيال، وفكر صوال، وآيات من الحق لم تبق للمبطلين من مقال، فنشكر هذا الزعيم الكبير على هديته وجهاده راجين له من الله تعالى الثبات والتأييد والنصر في بلوغ مراده).

وقد بلغت الكتاب الفرنسيين أصداء هذه المعركة وهي قائمة على أشد ما تكون، فزجوا بأنفسهم فيها، ولا سيما المستشرقين منهم مثل ميشوبلير الذي اعتبر هذه الحركة الإصلاحية امتداداً للحركة الوهابية، وهنري لاهوست الذي فهم هذه الحركة على وجهها الصحيح بكونها حركة تجديد للإسلام[11]. وقد واكب محمد بن اليمني الناصري في شعره، حركة الدعوة إلى إصلاح الدين والمجتمع وتمثلها خير تمثيل، مما يحتم علينا أن نتوقف قليلا أمام بعض نماذجه الشعرية الإصلاحية. وسوف نرى بعدها إلى أي مدى كانت هذه المواكبة للحركة الإصلاحية الناهضة، تمثل هاجسا يحرك عاطفته الدينية وشعوره الوطني.

- شعر الإصلاح الديني :

لقد سبقت الإشارة إلى دور محمد بن اليمني الناصري البارز، في إغناء الحركة السلفية الإصلاحية التي قامت أساسا بالمغرب لمحاربة البدع والأهواء الضالة والخرافات البالية؛ ذلك أن

دعاة الإصلاح الديني «لم يكونوا يهدفون إلى تغيير أصل من أصول الإسلام، أو إلغاء عقيدة من عقائده، أو الدعوة إلى فكرة جديدة مناقضة لما دعا إليه... وإنما مغزى دعوتهم أن هناك أفكارا وعقائد دخيلة على الدين سميت باسمه، ونشرت بمساعدة فريق يتظاهر بالقيام عليه، فوجب أن يطهر منها حتى يعود إلى بساطته الأولى، وملاءمته للفطرة الإنسانية المهذبة، فالدعوة إلى الإصلاح الديني بهذا المعنى، إنما هي دعوة إلى احياء تعاليم الإسلام، خالصة من كل الشوائب حرة من كل القيود»(12).

ويحدثنا ابن اليمني الناصري الشاعر، عن دوره الريادي في هذه الحركة – وذلك في التقديم الذي وضعه لقصيدته المولدية الفائية التي هنأ بها السلطان المولى يوسف بعيد المولد النبوي – قائلا: «... والذي دعانا إلى التعرض في هذه القصيدة لأهل السنة والمبتدعة، هو قيامنا إذ ذاك بالحركة السلفية الإصلاحية في المغرب، تلك الحركة المباركة التي كنا على رأس القائمين بها إذ ذاك، والتي أتت أكلها طيبا مباركا، والتي كانت السلطة الاستعمارية تطاردنا من أجلها، وتصادر مؤلفاتنا فيها، والتي ناصرنا وظاهرنا فيها السلطان المولى يوسف إذ ذاك. وهناك وثائق مادية نظما ونثرا تدل على ذلك...»(13) وهكذا يشهر ابن اليمني شعره في وجه المبتدعين المنحرفين عن السنة الصحيحة، فيقول:

والدين وحدنا لنبقى دائما	عند الشريعة – لا أزيدك – وقفا
إذ ليس ثمة غير شرع واحد	صرنا به في الكون أشرف موقفا
كم قام مبتدع ليوقف سيره	لكنه لوضوحه لن يوقفا
هذا الكتاب وسنة المختار قد	سلاّ لحفظ الشرع سيفا مرهفا
قاما بحفظ أصوله طول المدى	فمن ابتغى تحريفه فلقد هفا(14)

بل إن الشاعر لتتقزز نفسه وهو يشاهد تلك الممارسات الحيوانية اللاإنسانية واللادينية، التي تقوم بها بعض الطوائف المنحرفة باسم الدين، فيستعرضها لنا قائلا:

ورقصهم عند ذكر الخدو ... دِ ووصف القدود وجس الرباب
ونقر الدفوف وتصريفها ... ودق الطبول وشدو الشباب
وأكل اللحوم على نيئها ... وعب الدماء كعبٍّ الأباب
وشدخ الرؤوس بماضي الفؤوس ... وتشريحها مثل لحم الكباب(15)

إنها مظاهر طرقية فاسدة، تشوه حقيقة الدين الإسلامي وصفاء عقيدته مما يستوجب على العلماء أن يرفعوا عقيرتهم لاستنكارها عن طريق الإرشاد والإعلام:

حاربوا دينهم جهارا بطرق ... ضللتهم بساحر الأحلام
إن دين التوحيد قرر فيهم ... نبذ طرق تطفي سنا الأحلام
إذ قضى الله أنه مستقيم ... ساطع النور واضح الأعلام
ليس فيه مدى الزمان اعوجاج ... ماسكوت الجهابذ الأعلام؟
ليتهم وحدوا الطريق وقاموا ... بوظيف الإرشاد والإعلام(16)

وفي قصيدة نونية، يطرح ابن اليمني الشاعر موقفه من اولئك الذين يتشبتون بالقدر، ويتخذونه ذريعة لاستكانهم واستسلامهم لما حل بهم من تسلط أجنبي، وعدم مقاومتهم له. يقول مخاطبا أحد هؤلاء المستسلمين لهذا القدر المشؤوم:

أليس من الظلم انقيادك للعدا ... وأنت وهم صنوان في الكون من طين
أليس من الذل المقوض للعلى ... عدولك عن نهج الكماة الأساطين
تقول بأن الله قدر ذا وما ... دريت بأن العجز بذر الشياطين
نعم قدر الله الجليل عليك ذا ... ولكنه لم يرض منك بتسكين
فأنت كمن يعصي ويحتج بالقضا ... ويفعل ما يهواه في زي مسكين(17)

وكان حريا بنا، أن نتتبع أبيات القصيدة كلها، لو لا ضيق المقام، إذ يصب فيها محمد بن اليمني الناصري جام غضبه ونقمته على أوربا المستعمرة (بكسر الميم) التي بذرت سمومها القاتلة في نفوس الجهال بالدين :

وألقت على الجهال بالدين فتنة فهاموا بها جهرا، ولكن إلى حين
وغر صداها كل غِرٍّ وطائش كما غرت العيس الحداة بتلحين[18]

ولعل مناسبة حفلة ختم بعض المتون الدينية - التي كانت تقام عادة في المساجد والزوايا - فرصة سانحة للشاعر لكي يتعرض فيها لبدع بعض الطوائف الدينية، ووصف لشعوذتهم التي ما أنزل الله بها من سلطان. يقول من قصيدة بمناسبة ختم الشيخ أبي شعيب الدكالي لصحيح البخاري، وذلك بالمسجد الأعظم برباط الفتح:

أضحوا طوائف كل حامل علما أو خائض ظلما يحنو على صنم
ما بين مفترس ذبحا وملتمس شطحا ومرتكب شدخ الرؤوس عم
حاشا الشيوخ فقد شادوا طرائقم على الحنيفية السمحاء فاستقم
وليس منها افتراس اللحم نيئه وليس منها لعمري الشدخ للقمم[19]

بل إن ابن اليمني الشاعر ليعجب غاية العجب من تصرفات هؤلاء المنحرفين عن العقيدة الصحيحة، وشيخ العصر أبو شعيب الدكالي ينافح عنها بدروسه السلفية المرتكزة على الكتاب والسنة :

أما اتّعظتم وشيخ العصر حافظه رب الوزارة حامي الدين من وصم
يجلو حقيقتها في الله ناصعة على منصة تبيان بلا سأم
ولم يزل بسيوف الحق ينصرها نصرا به غيره في الناس لم يقم
حتى اهتدى كل سار في الضلال إلى سنا هداها اهتداء الركب بالعلم[20]

شعر الإصلاح الإجتماعي :

لم يكن محمد بن اليمني الناصري يقيم فصلا بين الإصلاح الديني والإصلاح الاجتماعي، فكلاهما مكمل للآخر، فإذا كان الإصلاح الديني ينصب أساسا على الدعوة إلى إحياء تعاليم الإسلام، خالصة من كل الشوائب، حرة من كل القيود ضد بدع الطوائف التي كانت تشوه وجه المغرب الحضاري والفكري؛ فإن الإصلاح الاجتماعي يركز على قضايا المجتمع الجزئية، والعمل على تخليصه من آفاته وعيوبه، كالاهتمام بشؤون التربية والتعليم، والعناية بشؤون الدين والأخلاق والدعوة إلى تمجيد المرأة في دورها الإجتماعي كأم مربية صانعة للأجيال الصالحة والمواطنين الأسوياء.

وهكذا، وضمن هذا الجانب الاجتماعي، نجد لابن اليمني الشاعر قصيدة قالها على لسان أحد أبنائه، يتغنى فيها بدور العلم في تنوير العقول وارتقاء الأفكار الرفيعة، داعيا إلى رفع لوائه والنهل من حياضه:

لعيد العلم آثار حسان ... لأبناء المدارس حيث كانوا
يزيدهم نشاطا واجتهادا ... وعزا ليس يعقبه هوان
وفكرا نيرا وعلو قدر ... به الأخلاق في الدنيا تصان

إلى أن يقول:

فيا زملائي الأحرار هبوا ... لأخذ العلم فالعلم الأمان
وأن لعيده أسمى معان ... بها الأرواح تسمو والكيان
تعالوا نجتني العلم اجتناء ... بجد لا يكذبه امتحان(21)

وفي عيد الأم، أنشد ابن اليمني قصيدة أشاد فيها بهذا العيد، وما يوحيه من مغزى عميق الدلالة في نفوس الأبناء، إذ يعيد إليهم عهد الطفولة، ودور الأم في تربيتهم ورعايتهم. فهي كما يقول

شوبير[22] : «تهب كل حياتها.. وكل حنانها.. وكل حبها دون أن تسأل عن مقابل»:

عيد الأمومة للبنين ... يذكي الحنان مع الحنين
عيد يفيض سعادة ... ما بيننا طول السنين
عيد يعيد لذهننا ... عهد الطفولة والجنين
عيد المتاعب للأمو ... مة إن بدا منك الأنين
وقفت عليك حياتها ... وفدتك بالروح الثمين[23]

وفي مقطوعة شعرية أخرى، يأنف الشاعرمن السفاسف التي انحنى إليها مجتمعه وانحلال أخلاقه واستخفاف أهله بالدين:

منكر قد أطاح بالأخلاق ... وأتاح الفسوق للفساق
وأباح الزنى لكل جسور ... مستخف لفعله توّاق
وتخطت به الحواجز منا ... فتيات الخدور للأسواق
وتعاطينه بدعوى ترق ... بلغ الدين منه حد التراقي
فاستبيحت أعراضنا دون ناه ... وتفشت أمراضنا دون واقي[24]

والواقع، أنه من خلال النموذج، نستطيع أن نكون فكرة - ولو تقريبية - عن موقف الشاعر من المرأة، فهو موقف مستوحى من موقف الإسلام العام نحوها، فهو يؤيد تربيتها وتعليمها، ومشاركتها في الحياة، لكن في نطاق الطابع الإسلامي الذي يضفيه الإسلام على حياة المرأة وسلوكها، أي طابع الحياء والعفة وتفادي الاختلاط المشبوه، والابتعاد عن التبرج والإغراء.

ولعل الاسترسال في الحديث عن الجانب الإصلاحي في فكره، قد يمتد ويطول ويسلمنا إلى ما لا يتسع له المجال في حيز محدود. على أننا نستطيع أن نخلص إلى القول، بأن الفكر الإصلاحي عند

محمد بن اليمني الناصري كان يقوم على الدعوة إلى ضرورة الانتماء للجذور الإسلامية الصحيحة، والانطلاق منها في تكوين شخصية الأمة وبناء حضارتها الجديدة؛ لاسيما والمستعمر الدخيل كان يحاول بشتى الوسائل أن يضعف الشعور بهذا الانتماء، أو بناء هوية ذات ملامح إسلامية متميزة وساعده على ذلك تأثيره في نظم التعليم وزرع التصور الغربي في الرؤوس وتكوين طلائع وفية ومخلصة لفكره ومفهومه.

وكفى محمد بن اليمني الناصري فخرا أنه خلق للدعوة والإصلاح وبث روح اليقظة وبوادر النهضة الفكرية ضد الخمول والاستسلام.

*****

الهوامش :

(1) الدكتور عباس الجراري: مقدمة كتاب: الشعر الوطني المغربي في عهد الحماية، ص 7، وانظر له أيضا: الأدب المغربي من خلال ظواهره وقضاياه، 198/1.
(2) عبد الصمد بلكبير: الشروط التاريخية للنهضة في المغرب العربي. منشورات الجامعة السلسلة الفكرية رقم 1، ص 32.
(3) المرجع السابق، ص 33.
(4) المرحوم الأستاذ محمد بن العباس القباج، جريدة الشعب، العدد 1111، 4 يونيه 1971، ص 2.
(5) طبع هذا الكتاب بالرباط سنة 1926، بالمطبعة الأهلية لصاحبها مصطفى بن عبد الله.
(6) ألف هذا الكتاب بالرباط سنة 1922، وطبع بتونس سنة 1925 م.
(7) نشرته مطبعة النهضة بتونس سنة 1345 هـ.
(8) محمد بن اليمني الناصري، ضرب نطاق الحصار، ص 29-30.
(9) نفس المرجع السابق، ص 76.
(10) في العدد 90، 31 مارس 1927، ص 17-18.

(11) أنظر الحوار الذي كنا قد أجريناه مع المرحوم الشيخ المكي الناصري قبل وفاته بقليل، مجلة المنبر الليبرالي، العدد 15، نونبر 1994، ص 29.

(12) دعائم الإصلاح الديني، مجلة المغرب الجديد، الجزء الأول، السنة الأولى/يونيو 1935، ص 9-13.

(13) أنظر التقديم في ديوانه الذي جمعناه وحققناه وقدم كرسالة جامعية لنيل دبلوم الدراسات العليا في الأدب المغربي بتاريخ 10 يونيه 1991. وذلك تحت إشراف الدكتور عباس الجراري، وهو مرقون بخزانة كلية الآداب بالرباط، ص 76.

(14) الديوان، ص 76.

(15) الديوان، ص 99.

(16) الديوان، ص 108.

(17) الديوان، ص 108.

(18) الديوان، ص 108.

(19) الديوان، ص 120.

(20) الديوان، ص 120.

(21) الديوان، ص 464.

(22) صديق عبد الفتاح: موسوعة الحب في الشرق، ص 50.

(23) الديوان، ص 463.

(24) الديوان، ص 462.

*****

الثقافة الاسلامية ومساهمة المغاربة فيها

حسن الصادقي(*)

لا يخفى أن المغاربة قد أدلوا بدلوهم في الثقافة الاسلامية، وساهموا بدورهم في اضافة اللبنات المشيدة لها سواء بالمغرب والمشرق، أو بالأقطار الافريقية.

ولا بأس هنا من تسليط بعض الضوء على المساهمة التي مثلها المثقف المغربي بالأقطار المشرقية، لأنها تمثيل إيجابي وصورة لاشعاع الثقافة المغربية بهاته الأقطار، ومساهمة فعالة، وجهود قيمة أداها المثقف المغربي للثقافة الاسلامية.

وقد اعتمدنا على نصوص تراجم المغاربة[1] الذين وجدوا بالمشرق، وباستقراء هاته النصوص نخرج بحصيلة لا بأس بها من المعلومات، منها طغيان الناحية الثقافية على هاته النصوص، والدرجة العلمية التي كانت للمغاربة في أوساط المثقفين المشارقة. ولاستكمال الصورة لابد من الحديث عن :

دور المثقف المغربي في المشرق :

كان للمثقفين المغاربة حضور قوي، وتأثير واضح في جميع مناحي الثقافة الاسلامية بالمشرق، بحيث شهد لهم بذلك شيوخ

(*) أستاذ جامعي، معهد الدراسات الافريقية، الرباط.

(1) انظر نصوص التراجم في رسالتنا «تراجم مغربية دفينة» د. د. ع. كلية الآداب الرباط 1987. وقد اقتصرنا في هذا المقال على ايراد اشارات مستخرجة من هاته النصوص على سبيل المثال والتوضيح.

العلم المشارقة وخاصة من ترجموا لهم، أمثال السلفي في معجم السفر، ابن الجزري في طبقات القراء، الصفدي في الوفيات، السخاوي في الضوء اللامع، المحبي في خلاصة الأثر.. إلخ.

فإذا كان بعض المغاربة قد رحلوا في سبيل طلب العلم، فليس معنى هذا أنهم يأخذون ولا يعطون، بل إن تواضعهم جعلهم يشدون الرحال إلى المشرق، منتهزين فرصة أداء الحج للاستزادة من العلم وللقاء العلماء والتحادث معهم وتبادل الإجازات، ليستفيدوا ويفيدوا.

وسنركز على تراجم شيوخ العلم وأساتذته، مستخرجين ما يمكن استخراجه من اشارات، تدل على تأثيرهم واسهامهم في الحياة الفكرية، والثقافة الاسلامية بشكل عام. وحسب هاته الاشارات يمكن ملاحظة مايلي:

1 - إن المثقفين المغاربة ساهموا بشكل فعال في تنشيط الحركة الفكرية، أينما حلوا وارتحلوا.

2 - انهم حصلوا على عدة مناصب علمية، وتقلدوا مهام دينية.

3 - ان المشارقة اعترفوا لهم بالفضل، وقدّروهم حق قدرهم، وحلوهم بألقاب وأوصاف ذات دلالات، تبين درجة ومكانة المغاربة، العلمية والاجتماعية. من هاته الألقاب :

- الأديب الشاعر، الأديب الاريب، الشاعر الصالح، الأديب الفاضل، الفقيه الفاضل، الامام الصالح العارف، الامام المقرئ، الامام المحدث، العالم العامل، المفتي، المدرس، الفقيه الزاهد، الفقيه الأجل، العالم الفاضل، الفقيه الامام، الشيخ الامام الصوفي القطب، السيد العارف بالله قطب زمانه، إلخ، وغير ذلك من الألقاب التي نعت بها المشارقة، المثقفين المغاربة، وباعتراف منهم.

كما أن المغاربة اتخذوا من المشرق وطنا ومستقرا لهم. وهذا ما يجعل الباحث يتساءل عن السر في ذلك؟

في الواقع لا يمكن استبعاد العوامل الدافعة للهجرة، الا أن هناك عوامل أخرى تتمثل في سهولة اندماج المغربي في المجتمع المشرقي القريب إليه بحكم اللغة والدين والعادات، إلى جانب الظروف الطبيعية المتشابهة وكذلك سهولة حصول هؤلاء المثقفين المغاربة على مناصب علمية حسب مجال تخصصهم. وهذا ما ساعدهم وحثهم على الاستقرار، ويتوضح ذلك بالحديث عن نشاط المغاربة وظروف عيشهم في المشرق.

نشاط المغاربة وتأثيراتهم في الميدان الفكري خاصة والثقافة الاسلامية عامة :

لم يتقاعس المثقفون المغاربة عن المشاركة، إلى جانب فطاحل العلماء المشارقة، في الحياة الثقافية بالأقطار التي وجدوا بها، وكان لمشاركتهم هاته الأثر الفعال في انعاش واستمرارية هاته الحركة.

وقد تعددت اهتماماتهم وتنوعت غاياتهم التي هدف إليها البعض بقدومه إلى المشرق. ومن بين أولى الاهتمامات التي عني بها المغاربة وتقلدوها نجد:

1) التربية والتعليم : *(انظر الجدول رقم 1)*

نشط المغاربة في هذا الميدان، وبرزوا فيه بدءا من التعليم الأولي، أي تعليم الصبيان القرآن ومبادئ العربية، إلى التعليم العالي، أي التدريس في المدارس التي كانت توجد بالمدن الاسلامية

الجدول رقم 1: (التربية والتعليم).

المترجم له	نص الاشارة	المصدر
أبو القاسم السوسي	كان له مكتب يعلم فيه الأطفال (بدمشق)	المحبي، خلاصة 145:1
حسن بن قاسم الدرعي	قطن مدينة العلا.. فاحبه أهلها وجعلوه لهم اماما وخطيبا ومعلما لأطفالهم .	المحبي، خلاصة 102:2
محمد العياشي	قدم المدينة المنورة.. كان رجلا مباركا صالحا يعلم الصبيان القرآن.	الانصاري، التحفة.
محمد بن ابراهيم السبتي	اشتغل عليه بقوص طلبتها في النحو وغيره.	الصفدي، الوفيات 6:2
الحسن بن عبد الكريم الغماري	اخذ عنه الكبار مثل أبي حيان واليعمري والذهبي والسبكي وغيرهم.	ابن حجر، الدرر 102:2
محمد بن سليمان الجزولي	دخل مكة وتصدى للتدريس بها	السخاوي، الضوء 258:7
أبو بكر بن مسعود المراكشي	درس بالمدرسة الشرابيشية. ولى تدريس الغزالية	المحبي، الخلاصة 97:1
محمد بن عبد الله الفاسي	درس بالحرم الشريف النبوي وانتفعت به الطلبة.	المرادي، سلك الدرر 9:4
محمد الشرقي الفاسي	درس بالحرم الشريف النبوي وانتفعت به الطلبة. أخذ عنه بالشام ومصر خلق كثير.	المرادي، سلك الدرر91:4
محمد بن الطيب الفاسي	قدم المدينة المنورة... وقد حضرنا دروسه واستفدنا منه كثيرا	الانصاري، التحفة.
أبو علي الدقاق السلاوي	قدم المدينة المنورة.. وصار يدرس بالروضة النبوية في جميع العلوم	الانصاري، التحفة.
عبد الرحيم بن حجون السبتي	انه القطب المشار إليه.. تخرج عليه جماعة من اعيان الصالحين.	الفاسي، تاريخ مكة 420:5
محمد المزطاري المكناسي	المرشد الصوفي.. استاذ الأساتذة.. قدم دمشق.. اخذ عنه بها الطريق الشيخ محمد بن خليل العجلوني.. وكان يقول له جئت من المغرب لاعمر ديارك.	المرادي، سلك الدرر 33:4

بمصر والشام وغيرها، وكذا التدريس بالأزهر أو المسجد الحرام بمكة والمسجد النبوي الشريف بالمدينة.

وأما التربية التي هدف إليها البعض بقدومه إلى المشرق وكانت من بين غاياتهم فهي التربية الروحية، وكان هذا النشاط من اختصاص المتصوفة المغاربة الذين اشتهروا في المغرب والمشرق.

وعلى العموم فتكوين المغاربة وثقافتهم واتصافهم بالصلاح والفضل، اكسبهم ثقة واقبال المشارقة عليهم، اذ كانوا منار تربية وهدي وارشاد.

2) ***نسخ الكتب وتأليفها :***

برع المغاربة في ميدان استنساخ الكتب وتأليفها وتصنيفها، واشتهروا بجودة الخط، والتآليف الحسنة، والجيدة، وانفردوا بعدة كتب متنوعة خاصة كتب النحو واللغة، والرياضة، وتميزوا بتدوين أخبار أسفارهم، ونال المغاربة بذلك قصب السبق بتأليف كتب الرحلات المتعددة والمتنوعة، من رحلات سياحية وحجازية وسفارية وعلمية. (انظر الجدول رقم 2).

3) ***ولم يقتصر المثقفون المغاربة*** على هاته الميادين (التربية والتعليم والتأليف)، بل كان لهم نصيب أوفر فيما يخص تسيير بعض الأمور المرتبطة بالحياة الدينية، والنظر فيها، وخاصة المتعلقة منها بالمذهب المالكي.

وهكذا اسندت إليهم بعض المناصب الجليلة في هذا الشأن، بحكم أنهم مالكيون، وبحكم ثقافتهم وتكوينهم وصلاحهم، فكانوا بذلك أهلا لهاته المناصب وهي:

الجدول رقم 2: (نسخ الكتب وتأليفها).

المترجم له	نص الاشارة	المصدر
أحمد بن الحطيئة اللخمي	كتب جملة من كتب الآداب والفقه والحديث، وخطه مرغوب فيه، من أئمة العلم بمصر.	القفطي، الانباه، 1:39.
محمد بن ابراهيم السبتي	نزيل قوص.. كتب بخطه سيبويه وشرح ابن أبي الربيع للايضاح واختصره، وكتب شرح المحصول للقرافي وكتبا كثيرة.. ادخل شرح ابن أبي الربيع إلى مصر.	الصفدي، الوفيات 2:6.
محمد ابن الطيب الفاسي	(كان عالما بالعربية) له فيها تآليف كثيرة وتصانيف.	
أحمد بن الحسن الزرهوني	كتب.. كتاب الناسخ والمنسوخ لأبي جعفر النحاس، وغريب القرآن لابن عزيز، ومسند الموطأ للجوهري وشرح غريب الموطا للاخفش.	السلفي، المعجم 43.
الشريف الادريسي	له من الكتب كتاب الأدوية المفردة.ابن أبي اصيبعة، طبقات الأطباء ص 501	
أبو الحجاج يوسف السبتي	لأبي الحجاج يوسف من الكتب «رسالة في ترتيب الأغذية اللطيفة والكثيفة» في تناولها وشرح الفصول لابيقراط.	طبقات الأطباء ص 696.
محمد بن ابراهيم القصري	ألف كتاب التقييد وعلق عليه. ابن الجزري، طبقات القراء 2:47.	
ابن رشيد السبتي	(له رحلة) وقفت عليها بمكة وعلقت منها فوائد: (وله) ايضاح المذاهب، وترجمان التراجم على أبواب البخاري. الحفاظ ص 525.	السيوطي، طبقات
محمد النجاري الزموري	من مؤلفاته «مساطع الأنوار في استخراج ما في حديث الاسراء من الأسرار»	السخاوي، الضوء 8:301.
محمد بن سليمان الروداني	اشتغل مدة اقامته (بدمشق) بتأليف كتاب الجمع بين الكتب الخمسة والموطأ.	المحبي، الخلاصة 4:205.
محمد بن محمد الشرقي الفاسي	له تآليف حسنة... ورحلة. المرادي، سلك الدرر 4:91.	

- إمامة المالكية والخطابة.
- القضاء والافتاء.
- مناصب أخرى «كالنظر في أمور الحرمين»، و«مشيخة رباط الموفق بمكة». (انظر الجدول رقم 3)

هذا من جهة، ومن جهة أخرى شارك المثقفون المغاربة في مختلف فروع العلم والمعرفة بدءا من العلوم النقلية والعلوم العقلية الى العلوم التجريبية والرياضة، وغيرها.

العلوم النقلية :

اشتغل المثقفون المغاربة بعلوم القراآت والحديث والفقه، واللغة والنحو والآداب.. انطلاقا من اهتمامهم بها، وتضلعهم فيها، وهذا مكنهم من ترك بصماتهم في هذا الميدان، واهلهم ذلك للحصول على مناصب ريادية فيها إلى جانب العلماء المشارقة.

العلوم العقلية والتجريبية والرياضة :

كان للمغاربة بعض الفضل في تنشيط هاته الميادين، وتشهد بذلك مؤلفاتهم القيمة والفريدة احيانا، خاصة في ميدان الجغرافيا والرحلات، وكذا ابتكاراتهم العلمية، فاشتهر منهم علماء افذاذ في بعض العلوم التجريبية والرياضة، فكان منهم المهندسون والاطباء والرياضيون. (انظر الجدول رقم 4)

التأثير المغربي في الميدان الروحي :

يمثل التأثير المغربي في الميدان الروحي، احد التأثيرات الواضحة والعميقة، التي خلفها الوجود المغربي في المشرق وباقي الأقطار الاسلامية الأخرى. فماذا يمكن القول عن هذا التأثير، وما هي أوجه صوره؟

الجدول رقم 3 : (المناصب الدينية)

الترجمة	نص الاشارة	المصدر
علي بن حمود المكناسي	(نزيل مكة) إمام المالكية بالحرم الشريف.	الفاسي، العقد الثمين. 6 :181
محمد بن عبدالله المكناسي	إمام المالكية بالحرم الشريف.	الفاسي، العقد الثمين. 2 :74
عبد المومن الدكالي	ناب في العقود عن القاضي شهاب الدين الطبري، وعن الشيخ خليل المالكي في الامامة.	الفاسي، العقد الثمين، 5 : 512
محمد بن موسى الغماري	ولي مشيخة رباط الموفق بمكة والنظر في مصالحه سنين كثيرة.	الفاسي، العقد الثمين، 2 : 376
عبدالرحمن السجلماسي	عاد إلى حلب قاضيا للمالكية.ابن حجر، الدرر، ـ 2 : 451	
محمد بن سليمان المراكشي	(نزيل الاسكندرية) أم بمسجد قداح وحدث وكتب في الاجازات.	ابن حجر، الدرر، ـ 4 : 67
عبد الله بن فارس التازي	توجه مع ... عظيم بني جبر فاستقر به قاضيابتلك النواحي.	السخاوي، الضوء، 5 : 40
محمد بن سعيد الزموري	قدم مكة .. وولي مشيخة رباط الموفق بها.	السخاوي، الضوء، 7 : 252
محمد بن سليمان الجزولي	دخل مكة وتصدى للتدريس بها مع الافتاء.	السخاوي، الضوء، 7 : 259
ابو بكربن مسعود المراكشي	مفتي المالكية بدمشق. المحبي، الخلاصة، 1 : 44	
محمد ابن سليمان الروداني	فوض إليه النظر في أمور الحرمين مدة.	المحبي، الخلاصة، 4 : 204
محمد ابن الطيب التافلاتي	مفتي القدس الشريف. المرادي، أعيان 4 : 102	

الجدول رقم 4 : ميادين الثقافة الاسلامية التي شارك وأثر فيها المغاربة:

المترجم له	نص الاشارة	المصدر
أحمد بن الحطيئة الفاسي	كان رأسا في القراءات السبع والادب والعربية.	القفطي، انباه النحاة 1 : 39.
ابراهيم بن زادة السجلماسي	كان من العلماء المتقدمين في علم النحو واللغة، أديبا فاضلا له شعر.	القفطي، انباه النحاة 1 : 167.
محمد بن ابراهيم السبتي	اشتغل عليه بقوص طلبتها في النحو وغيره.	الأدفوي، فضلاء الصعيد 263.
محمد بن محمد العبدري	من علومه القراءات والحديث والفقه والنحو. حدث بمكة والمدينة. سمع منه اعيان من بها.	الفاسي، العقد الثمين 337:2.
عيسى الجزولي	كان إماما في القراءات والنحو واللغة.ابن خلكان، 490:3.	
محمد بن ابراهيم القصري	امام مقرئ اقرأ بالقدس.. حج وجاور فأقرأ بالمدينة ومكة. قرأ عليه أبو عبد الله.. المقدسي وشيخنا محمد بن صالح.	ابن الجزري ، طبقات القراء ، 2 : 47
محمد بن حسن الفاسي	كان إماما متقنا ذكيا واسع العلم كثير المحفوظ، بصيرا بالقراءات وعللها، مشهورها وشاذها، خبيرا باللغة مليح الكتابة. انتهت اليه رياسة الاقراء بمدينة حلب. اخذ عنه خلق كثير.	ابن الجزري، طبقات القراء 123:2
علي بن الصياد الفاسي	دخل صفد فاقام بها وأقرأ الآداب. كان ماهرا في الأصول والفقه والتفسير.	ابن حجر ، الدرر، 152:3
عبد الرحمن بن الحفيد	كان فاضلا كثيرا الاستحضار للعربية واللغة.	ابن حجر، الدرر، 451:2
محمد بن احمد الفاسي	نزيل مكة وشيخ الاقراء على الاطلاق.السخاوي، الضوء، 207:9	
عبد العزيز المكناسي	شيخ القراء بالمدينة الشريفة.. قدم حلب.. واجتمعت به فاذا هوعالم عامل فاضل ... أديب وأريب شاعر صالح.. له منظومات شتى في ثمانية وعشرين علما.	ابن الحنبلي، اعيان حلب، ج 1 ق 800:2.
أبو القاسم السوسي	حدث بالجامع الأموي. أخذ عليه جماعة.المحبي، الخلاصة 145:1	
أحمد السجلماسي	من أدباء المغرب. اقرأ بالحرم الشريف واملى أدبا وشعرا.	المحبي ،الخلاصة 236:1
حسين بن قاسم الدرعي	الأديب الشاعر. قطن بمدينة العلا في طريق المدينة من الشام وأحبه أهلها وجعلوه لهم اماما وخطيبا ومعلما لاطفالهم.	المحبي، الخلاصة 102:2
محمد بن سليمان الروداني	الامام المحدث. جاور بمكة والمدينة سنين.. وهو مكب على التصنيف والاقراء.	المحبي، الخلاصة 204:4
محمد بن الطيب الفاسي	قدم المدينة المنورة سنة 1142 هـ. كان عالما فاضلا خصوصا في علم العربية لا نظير له فيها.. وقد حضرنا دروسه واستفدنا منه كثيرا.	الانصاري، التحفة.

الجدول رقم : 4 (تابع)

المترجم له	نص الاشارة	المصدر
محمد بن محمد الشرقي الفاسي	الامام المحدث المسند اللغوي، أخذ عنه بالشام ومصر خلق كثير.	المرادي، سلك الدرر 91:4
علي بن يقظان السبتي	طبيب شاعر أديب.	القفطي، اخبار الحكماء 160
محمد الشريف الادريسي	كان عالما بقوى الأدوية المفردة.	ابن أبي، أصيبعة طبقاتالأطباء، 501
أبو الحجاج السبتي	قرأ الحكمة ببلاده.. وعانى شيئا من علوم الرياضة. كان فاضلا في صناعة الطب والهندسة وعلم النجوم.	ابن أبي أصيبعة، طبقات الأطباء، 696
محمد بن ابراهيم السبتي	كان عالما بالهندسة والهيئة.	الادفوي، فضلاء الصعيد 263
محمد الشريف الزكراوي	كان أديبا طبيبا.. ولي بيمارستان بتونس. وأقرأ العقليات.	السخاوي، الضوء، 163:10
ابراهيم بن محمد السوسي	جامع للفنون والعلوم الرياضية وله معرفة لعلم الأوفاق والزايرجا والرمل	المحبي، الخلاصة. 44:1
	اخترع كرة عظيمة فاقت الكرة القديمة والاسطرلاب. كان يتقن فنون الرياضة ويعرف أنواع الحساب والمقابلة.	المحبي، الخلاصة. 205:4
محمد بن عبد الكريم الفاسي	كان يدعي معرفة الكيمياء، وله معرفة بالطب.	المرادي، سلك الدرر. 61:4

تستوجب معرفة الخطوط العريضة لهذا التأثير، الحديث عن الأعلام المغاربة الذين رحل بعضهم إلى المشرق لغرض ديني روحي، أي الحديث عن رجال اتصفوا بالصلاح والتصوف.

الصلحاء والمتصوفة المغاربة : (أنظر الجدول رقم 5)

باستقراء نصوص تراجم بعض الاعلام المغاربة، يمكن الخروج بالملاحظات والانطباعات التالية :

1) انهم حملوا ألقابا وصفات تدل على المركز والتأثير الروحي الذي كان لهؤلاء الاعلام، ومن هذه الالقاب:

- الامام الصالح العارف، الرجل الصالح المبارك، الناسك الصوفي، الفقيه الزاهد الورع، الشيخ الصوفي، العلامة القدوة العارف بالله، الامام العامل العالم الصوفي، شيخ الطريقة الشاذلية، شيخ الطائفة الشاذلي، القطب المشار إليه والمعول في الطريق عليه، الشيخ المرشد الصوفي القطب، خاتم الأولياء في عصره له الكراما ت الخارقة، استاذ الأساتذة، قطب الواصلين قطب زمانه، السيد العارف بالله تعالى، الشيخ المرشد المسلك عمدة السالكين وقدوة المريدين، إلى غير ذلك من الألقاب والأوصاف والأحوال.

2) انهم اتصفوا بالصلاح والزهد والتصوف والعلم.

3) ان بعضهم وصل إلى درجة القطبانية.

4) انهم كانوا اصحاب طرق صوفية مشهورة، ومن مؤسسيها. كالشيخ أبي الحسن الشاذلي، ومن شيوخها كالشيخ أبي لكوط الدكالي، وابن ميمون الغماري، والمزطاري المكناسي، والادريسي المكناسي.

الجدول رقم : 5 الصلحاء والمتصوفة المغاربة: (نشاطهم، مكانتهم، تأثيرهم.)

الترجمة	الوفاة	م. الوفاة	الاشارة	المصدر
عبد الرحيم ابن حجون	ت 592 هـ	(قنا)	شيخ من مشايخ الاسلام وامام العارفين الاعلام.. اتفق اهل زمانه على انه القطب المشار إليه، ظهرت بركاته على جماعة من اصحابه. وتخرج عليه جماعة من اعيان الصالحين. (له) مقالات في التوحيد.	الادفوي، فضلاء الصعيد، ص: 156
عبد الله بن يوسف الفاسي	ت 623	الاسكندرية	كان شيخا صالحا غزير الدمعة.	التقي الفاسي، العقد، 302:5
أبو لكوط الدكالي	ت 629	(مكة)	الشيخ العارف، كان من رجال الله تعالى وارباب المجاهدات والمكاشفات والاحوال والمنازلات. له كرامات كثيرة. وهو من اصحاب سيدي الشيخ العارف أبي محمد صالح الدكالي.	التقي الفاسي، العقد، 201:5
عبد الوهاب القصري	ت 650	(مصر)	من الفضلاء النبلاء. يرجع إلى دين وصلاح ظاهر ومروءة كاملة وفتوة. مع فقر وقلة.	ابن الصابوني، التكملة ص 161
محمد المكناسي	ت 655	(القدس)	الشيخ الامام العالم الكبير ذو الكرامات الظاهرة والاحوال الخارقة. هذا الشيخ من الأولياء العظام وظهر له كرامات في بلاد المغرب ومصر والشام وقصد بالنذور من كل قطر.. وقبره يزار.	المقدسي، فضائل المسجد الأقصى.
ابو الحسن الشاذلي	ت 656	(صحراء عيذاب)	شيخ الطائفة الشاذلية. قال ابن دقيق العيد: ما رأيت اعرف بالله من الشاذلي. له السياحات الكثيرة والمنازلات الجليلة والعلوم الكثيرة.	السيوطي، حسن المحاضرة 1:247-248
احمد البدوي	ت 675	(طنطا)	اشتهر بالعطاب. لازم الصيام وادمن عليه. توثر عنه كرامات وخوارق.	السيوطي، م ن 248:1
عبد الله بن عبد الحق السوسي	ت 693	(مكة)	الشيخ الصالح. ادرك جماعة من اصحاب الشيخ أبي صالح المقيمين في الحجاز وصحبهم.	التقي الفاسي، العقد، 199:5
محمد بن محمد السبتي	ت 721	(مكة)	كان حسن الهيئة منور الوجه كثير البشر مع كثرة الخشوع والبكاء. كانت اقامته بالحرمين. لا يتناول من أحد شيئا. كثير الايثار والشفقة على الغرباء.	التقي الفاسي، 336:2
محمد بن عيسى الفاسي	ت 726	(الاسكندرية)	اشتهر بالخير والصلاح والقيام بالحق.	ابن حجر، الدرر 246:4
أحمد الازدي المراكشي	ت 730	(القاهرة)	جنح إلى التصوف الفلسفي. كان فيه زهد وانقباض وبذاذة وشراسة مع ملازمة الصلاة. نسخ الفتوحات المكية.	ابن حجر، الدرر 246:4

الجدول رقم 5 : (تابع)

الترجمة	الوفاة	م. الوفاة	الاشارة	المصدر
محمد بن الحاج الفاسي	ت 737هـ	(القاهرة)	صار ملحوظا بالمشيخة والجلالة بمصر. جمع كتابا سماه المدخل، كثير الفوائد كشف فيه عن معايب وبدع يفعلها الناس ويتساهلون فيها.	ابن حجر، الدرر 355:4
عبد الرحمن الغماري		(مكة)	كان كثير التصوف ظاهر الكرامات. كان ينفق كل يوم في مكة على ثلاثمائة فقير. وكان مجردا.	الفاسي، العقد 419:5
عبد الواحد الدرعي	ت 775 هـ	(مكة)	كان رجلا صالحا كثير الميل والاحسان الى الفقراء.	الفاسي، العقد 522:5
يوسف بن محمد الطنجي		(مكة)	كان فقيها صالحا عابدا ورعا زاهدا كريما محسنا إلى الفقراء. وكان شيخ الفقراء برباط ربيع وعمل فيه صهريجا من ماله وبنى الرباط وعمر فيه اماكن.	الفاسي، العقد 495:7
محمد بن علي المراكشي	ت 789 هـ	(مكة)	العلامة القدوة العارف بالله، سمع وكتب الرسالة للقشيري وحدث به. كان كريم النفس كثير الايثار للفقراء.	الفاسي، العقد 299:7
محمد بن محمد السلاوي	ت 803 هـ	(الاسكندرية)	اشتغل بالعلم وسلك طريق التقشف وكانت له مهابة.	السخاوي، الضوء 29:9
محمد بن موسى الغماري	ت 827 هـ	(مكة)	كان كثير العناية بالعبادة وافعال الخير، معظما عند الناس متواضعا لهم، قاضيا لحوائجهم. كان يأتيه بر من المغرب وغيره. كان صاحب مكة يكرمه ويشفعه كثيرا وكذلك نوابه. ولما مات كثر ازدحام الخلق من القضاة والعلماء والاعيان وغيرهم على حمل نعشه لحسن معتقدهم فيه. خرج لشهود جنازته المخدرات.	الفاسي، العقد الثمين 376-375:2
أبو بكر الدكالي	ت 827 هـ	(مكة)	اعتقده اهلها (الاسكندرية) لما رواه من أحواله وكراماته. قدم مكة فجاور بها مديما للصلاة والطواف والصيام.	السخاوي، الضوء 47:12
محمد بن سعيد الزموري	ت 860 هـ	(مكة)	كان كثير التلاوة صلبا في دينه لا يعرف الهزل فضلا عن الكذب.	السخاوي، الضوء 252:7
أحمد زروق البرنسي	ت 899 هـ	(مسراتة)	الغالب عليه التصوف، وقد تجرد وساح. وصار له اتباع ومحبون.	السخاوي، الضوء 222:1

الجدول رقم 5 : (تابع)

الترجمة	الوفاة	م. الوفاة	الاشارة	المصدر
علي بن ميمون الغماري	ت 917 هـ	(مجدل معوش)	الشيخ المرشد المسلك عمدة السالكين وقدوة المريدين. المجدد في المائة التاسعة عند مريده وخليفته... الحموي. صحب مشايخ الصوفية. دخل البلاد الشامية وربى كثيرا من الناس. كان قوالا بالحق. كان لا يقبل وظيفة ولا هدايا، ومع ذلك يطعم كل يوم عشرين نفسا من المريدين. وله احوال كثيرة ومناقب عظيمة. (دخل دمشق) فهرع الناس إليه للتبرك به. وصار يعمل بها ميعادا ويرشد الناس. شاع ذكره وبعد صيته وصار كلامه مسموعا عند الامراء ولهم فيه اعتقاد زائد.	السخاوي، الضوء، 278-272:1
عبد الرحمن الادريسي المكناسي	ت 1085 هـ	(مكة)	السيد العارف بالله تعالى قطب زمانه. له الكشف الصريح والاحوال الباهرة. كان مقبول الكلمة عند الناس. كثير الشفاعات كان يحث من يجتمع به على ملازمة صنوف الخير (و) اعتقاد الصوفية.	المحبي، الخلاصة 346:2
محمد المزطاري المكناسي	ت 1107 هـ	(مكة)	الشيخ الامام، المرشد الصوفي قطب الواصلين استاذ الاساتذة له كرامات كثيرة وخوارق شهيرة.	المرادي، سلك الدرر، 33:4
قاسم الدكالي الحوزي	ت 1120 هـ	(دمشق)	الشيخ العالم الفاضل الناسك الخاشع العارف الصوفي. قيل انه كان من الابدال. اشتغل بقراءة الفتوحات المكية للشيخ الاستاذ محي الدين بن العربي. كانت له معرفة في كلام القوم وحل مشكلات دقائق الصوفية.	المرادي، سلك الدرر، 9:4
محمد بن عبد الله الفاسي	ت 1141 هـ	(المدينة المنورة)	الشيخ الفاضل العالم العامل الاوحد ... العابد الزاهد الناسك. كان ذا قدم راسخ في العبادة والدين آية باهرة في التواضع.	المرادي سلك الدرر 60:4
محمد الدقاق الفاسي	ت 1158 هـ	(المدينة المنورة)	الشيخ الامام العالم العامل الصوفي الوفي المحقق على الاطلاق صار له الفضل التام مع السلوك لطريقة السادة الصوفية أهل النقض والابرام. درس بالحرم الشريف النبوي وانتفع به خلق كثيرون. كان هماما فاضلا عليه السكينة والوقار.	المرادي، سلك الدرر، 122:4
أحمد بن علي الجزولي	ت 1197 هـ	(القاهرة)	الشيخ الصالح الناسك الصوفي الزاهد. غلب عليه الجذب فساح وذهب إلى الروم مجاهدا واصيب بجراحات في بدنه وعولج حتى برئ، وتعلم اللغة التركية. وعرضت عليه الدنيا فلم يقبلها. والغالب عليه اخفاء الحال.	الجبرتي، عجائب الآثار، 267:2

5) ان بعضهم اشتهر بالسياحة الصوفية، وما تهدف إليه من إنشاء الزوايا وتعميرها، ونشر الطريقة والاكثار من الاتباع والمريدين.

6) انهم اهتموا بالتربية الصوفية وما تستلزمه من تربية روحية، من تعليم الطريقة والسلوك الصوفي، وتلقين الاوراد والاذكار، وتأديب وتهذيب للنفس، وارشاد.

7) انهم اتجهوا إلى فعل الخير والبر والصدقات والايثار وقضاء حوائج الناس، ومساعدتهم، وكذا الاحسان إلى الفقراء وتفقدهم بالنفقة والكسوة ومناصرة الضعفاء.

8) انهم بلغوا من المكانة والشهرة والتأثير، ما جعل الناس يهرعون إليهم للتبرك بهم، والتماس ارشادهم والاقتداء بهم، والدخول في سلك مريديهم وتلامذتهم، والتخرج على يدهم. وكانوا يقصدونهم بالهبات والنذور، كما كانوا مقبولي الكلمة والشفاعة، مهابي الجانب معظمين عند الخاصة والعامة.

9) ان مناطق اشعاعهم غطت جميع الأقطار الاسلامية تقريبا ابتداء من المغرب الأقصى إلى بلاد الهند، مرورا بالأقطار المغاربية الأخرى والمشرق وبلاد الروم.

10) انهم كانوا يجاورون لمدة طويلة بالديار المقدسة، وتوفوا جميعهم خارج المغرب، وجلهم بالحجاز ومصر والشام.

وبعد، فان القارئ لنصوص التراجم المغربية، ليعجب من هذا العدد الكبير من الصلحاء والمتصوفة، الذين ينتمون لجل مناطق المغرب الأقصى، مدنه وبواديه سهوله وجباله، من سبتة وطنجة وفاس وسلا ومراكش ومكناس وأزمور وغمارة ودكالة وجزولة

وسوس ودرعة وسجلماسة، والذين ساحوا عبر عصور التاريخ وقصدوا الأقطار الاسلامية الأخرى، واستطاعوا كسب ثقة المشارقة الذين وجدوا بين ظهرانيهم، واحبوهم واعترفوا لهم بالعلم والصلاح والدرجات العليا في التصوف، وقبلوا طرقهم الصوفية وأورادهم وأذكارهم، واقبلوا على الدخول في عداد مريديهم، والالتجاء إليهم لارشادهم أو لمناصرتهم أو لالتماس احسانهم، والتبرك بهم والحصول على دعائهم.

وقد كان التصوف المغربي تصوفا مقبولا في المشرق، خاصة وانه يستمد أصوله ومبادئه من التصوف السني المتبع لكتاب الله وسنة نبيه (صلعم)، ويتسم بالاعتدال ونهج الطريق السوي.

وخلاصة القول، أن وجود المثقف المغربي في البلاد المشرقية كان يتسم بالايجابية والفعالية، وتوضح نصوص تراجمهم مدى التأثير الذي خلفه المغاربة في الميدان الثقافي، والدور الذي قاموا به أينما حلوا وارتحلوا، والمكانة التي وصلوا إليها إلى درجة ان المغاربة بزوا المشارقة في بعض ميادين العلم والمعرفة.

ويظهر كذلك أن المدرسة المغربية كانت ندا للمدرسة المشرقية وموازية لها ولم تكتف بتقليدها والأخذ عنها، بل نافستها احيانا وأثرت فيها أحيانا أخرى، خصوصا مدرسة التصوف المغربية برجالاتها الذين اتصفوا بالعلم والصلاح والزهد.

واذا كنا قد سلطنا الضوء على مكانة المثقف المغربي بين أقرانه من المثقفين المشارقة في عقر ديارهم، فذلك للخلوص إلى أن المغاربة لم يقفوا مكتوفي الأيدي، بل ساهموا عبر العصور، في

انعاش وسيرورة الثقافة الاسلامية، ليس في المغرب والمشرق فحسب بل والمساهمة في نشرها في بلدان افريقيا جنوب الصحراء، ولا أدل على ذلك من تأثر الأفارقة بالمدرسة المغربية من حيث الأسلوب، والمواد المدرّسة، والخط المغربي الذي استعمله الأفارقة لكتابة ونسخ مؤلفاتهم وتصانيفهم، واتباعهم للطرق الصوفية التي انتقلت من المغرب كالطريقة القادرية، والتجانية، وكيفما كان الحال فان الثقافة المغربية جزء لا يتجزء من الثقافة الاسلامية سواء بالمشرق أو بافريقيا، فهي منها وإليها.

*****

أعلام الأندلس والمغرب في كتب الطبقات والتراجم الإيرانية:

«روضات الجنات»

للعلامة الميرزا محمد باقر الموسوي الأصبهاني (1224 هـ - 1313 هـ) نموذجا

بدر المقري(*)

إن المقصد الأول لهذا العمل المتواضع هو كَشْطُ الغِشاء عن اهتمامات كتب الطبقات والتراجم الإيرانية بتراث وأعلام الغرب الإسلامي. وحرصا على ذلك ولتقديم الشواهد الساجعة والدلائل الناصعة، اخترت أحد أشهر كتب الطبقات الإيرانية وهو:

«**روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات**» للعلامة الميرزا محمد باقر الموسوي الخوانساري الأصبهاني[1]. والمؤلف من جِلة علماء أصبهان. ولد ضحوة يوم الاثنين 22 صفر 1224 هـ، وتخرج بزمرة من العلماء، وفي مقدمتهم المحقق السيد صدر الدين العاملي والشيخ محمد تقي الرازي الأصبهاني. وتخرج في النجف الأشرف بالفقيه الأصولي السيد إبراهيم الموسوي القزويني والعلامة الشيخ محمد رضا المظفر. ومن أشهر تواليفه: «النهرية» و«رسالة

(*) أستاذ جامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الأول، وجدة.

في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » و« رسالة في فضل الجماعة » و« رسالة في أقسام البلايا ». وتوفي رحمه الله ليلة الاثنين 8 جمادى الأولى 1313 هـ(2).

المجلد الأول :

* رقم 38 : الشيخ أبو القاسم إبراهيم بن عثمان المعروف بابن الوزان القيرواني اللغوي النحوي (ت 346 هـ). 1/162-163 .
*رقم 43 : الشيخ أبو إسحاق إبراهيم بن قاسم البطليوسي النحوي المعروف بالأعلم (ت 642 هـ أو 646 هـ)، 1/172-173 .
* رقم 44 : الشيخ أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن أبي القاسم القيسي المالكي. العلامة برهان الدين السفاقسي النحوي صاحب « إعراب القرآن ». (ت 742 هـ). 1/174-175 .
* رقم 45 : الشيخ أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد الغافقي: شيخ النحاة والقراء بسبتة، الإشبيلي المولد (ت 710 هـ)، وهو صاحب « إيجاز البرهان في إعجاز القرآن ». 1/175-176 .
* رقم 68 : الشيخ أحمد بن أبان بن سيد اللغوي الأندلسي بكسر السين والياء. تلميذ القالي، ومصنف « العالم » في اللغة، و« شرح كتاب الأخفش »، (ت 382 هـ). 1/234-235 .
* رقم 76 : الشيخ أحمد بن محمد المرسي، أبو العباس اللغوي النحوي صاحب « شرح الاصلاح » لابن السكيت. (ت 460 هـ). 1/250 .
* رقم 81: الشيخ أحمد بن علي بن أحمد بن خلف الأنصاري الغرناطي، أبو جعفر المعروف بابن الباذش النحوي له « الإقناع » في القراءات. (ت 540 هـ). 1/260-261 .

* رقم 90 : الشيخ أبو العباس أحمد بن علي بن رزقون - بتقديم الراء على الزاء - القيسي الباجي ثم الخضراوي، والخضراوي نسبة إلى الجزيرة الخضراء. (ت 500 هـ، أو 542هـ). 290/1 .

* رقم 96 : الشيخ أحمد بن عبد العزيز الفهري الشنتمري النحوي، أبو العباس. له «شرح شواهد الإيضاح». (كان حيا سنة 553 هـ). 301/1-302 .

* رقم 97 : الشيخ أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن عاصم المعروف بابن مضا اللخمي الجياني القرطبي. قاضي الجماعة، صنف «المشرف» في النحو و«الرد على النحويين» و«تنزيه القرآن عما لا يليق بالبيان». ناقضه في الكتاب الأخير ابن خروف الحضرمي الإشبيلي النحوي (ت 610 هـ) صاحب شرح كتاب سيبويه والجمل للزجاج. (ت 592 هـ). 303/1-304 .

* رقم 100 : الأستاذ أبو جعفر أحمد بن يوسف الفهري اللبلي النحوي اللغوي المقريء. صنف شرحين على «الفصيح» و«البغية» و«مستقبلات الأفعال». وله كتاب في التصريف ضاهى به الممتع. (ت 691 هـ). 306/1 .

* رقم 101 : الشيخ المؤدب الكامل أبو العباس أحمد بن عبد المومن القيسي الشريشي النحوي. له ثلاثة شروح على «المقامات»، و«شرح الإيضاح» و«شرح عروض الشعر وعلل القوافي»، و«شرح الجمل» و«مختصر نوادر القالي». (ت 619 هـ). 307/1 .

* رقم 110 : الشيخ أحمد بن عبد الله الأنصاري المالقي. أبو بكر المعروف بحميد مصغرا. (ت 652 هـ). 1/315-316.

* رقم 111 : الشيخ أبو العباس أحمد بن محمد الأزدي الاشبيلي، أبو العباس، يعرف بابن الحاج له «مختصر في علم القوافي» و«إيرادات على المقرب». (ت 501 هـ). 1/318 .

* رقم 112 : الشيخ أبو جعفر أحمد بن محمد القيسي القرطبي النحوي المقرئ الزاهد المعروف بابن حجّة. ألف «تسديد اللسان» في النحو، و«الجمع بين الصحيحين». (ت 633 هـ). 1/319 .

المجلد الثاني :

* رقم 130: الشيخ الأديب الماهر إسماعيل بن القاسم... أبو علي اللغوي البغدادي المعروف بالقالي نسبة إلى قالى من أعمال أرمنية التي هي من بلاد ديار بكر. كان أعلم الناس بنحو البصريين، وأحفظ أهل اللغة وأرواهم للشعر الجاهلي وأحفظهم له

ولد سنة 288 هـ بديار بكر، وقدم بغداد سنة 303 هـ، فقرأ النحو والعربية... وخرج من بغداد سنة 328 هـ، فدخل قرطبة سنة 330 هـ، فأكرمه صاحبها إكراما جزيلا. وقرأ عليه الناس كتب اللغة والأخبار، وصنف بها كتاب «الأمالي» وكتاب «المقصور الممدود» وكتاب «فعلت وأفعلت» وكتاب «مقاتل الفرسان» و«شرح القصائد المعلقات» وكتاب «خلق الإنسان» وكتاب «الإبل» وكتاب «الخيل» وكتاب «البارع في اللغة» لم يتم، وهو بترتيب

حروف المعجم مشتمل على خمسة آلاف ورقة كما ذكره ابن خلكان وغيره. وتكرر أيضا في تضاعيف التراجم نسبة كتاب «النوادر» إلى القالي وكأنه بعينه هو كتاب أماليه المذكور. وفي ترجمة إشراق السوداء العروضية مولاة أبي مطرف عبد الله بن غلبون، أنها سكنت بلنسية وأخذت النحو واللغة من مولاها لكن فاقته في ذلك وبرعت في العروض، وكانت تحفظ «الكامل» للمبرد و«النوادر» للقالي وتشرحهما. قرأ عليها أبو داود بن نجاح، وماتت بدانية بعد سيدها في حدود 450 هـ.

ومن جملة من أخذ عن أبي علي المذكور، وله الرواية أيضا عنه أبو بكر الزبيدي النحوي اللغوي المشهور، صاحب «طبقات النحاة».. ثم إنه كان طول حياته قاطنا بقرطبة.. ومات بها أيضا سنة 356 هـ 17/2-18-19.

* رقم 135 : الشيخ أبو طاهر إسماعيل بن خلف الأنصاري الصقلي السرقسطي الأندلسي النحوي المقرىء. قال ابن خلكان: كان إماما في علوم الأدب متقنا لفن القراءات. صنف «العنوان» في القراءات، واختصر «الحجة» للفارسي وانتفع به الناس، (ت 455 هـ). وقال ياقوت كما نقل عنه صاحب «الطبقات»: هو صاحب علي بن إبراهيم الحوفي. صنف «إعراب القرآن» في تسع مجلدات. أ هـ 55/2 .

* رقم 136 : الشيخ سري الدين إسماعيل بن محمد اللخمي الغرناطي. قال في «البغية»: قال في «الدرر»: ولد سنة 708 هـ بغرناطة... واشتهر بالمهارة في العربية.. ثم دخل

مصر فأقام يسيرا، وشرح «تلقين» أبي البقاء في النحو وقطعة من «التسهيل». وكان يحفظ من الشواهد كثيرا جدا، ولم يكن في المالكية بالشام مثله في سعة علومه.. (ت 771 هـ). 56/2 .

* رقم 154 : الشيخ أبو بكر بن يحيى الجذامي المالقي، النحوي المعروف بالخفاف. قرأ النحو على الشلوبين، وكان نحويا بارعا، ورجلا صالحا مباركا. صنف «شرح سيبويه»، و«شرح إيضاح الفارسي»، و«شرح لمع ابن جني». وينسب إليه الكتاب المجهول في الفقه على مذهب مالك، فإنه وجد في كتبه بخطه غير منسوب، فيرون أنه من تصنيفه. ويقال إنه صنف شرحي الإيضاح واللمع لصدر الدين وتقي الدين ابني القاضي تاج الدين بن بنت الأعز لأنه كان منقطعا إليهم، وعليه قرأوا النحو، وكتب بخطه كثيرا من كتب النحو. مات بالقاهرة سنة 657 هـ.. وليس الرجل بالمالقي المشهور، ولا جملة المالقي المتقدم ذكره في ترجمة أحمد بن عبد الله بن الحسن المالقي. 142/2 .

* رقم 155 : الشيخ أبو بكر بن الصايغ ويعرف أيضا بابن باجة، قال صاحب «البغية»: ذكره أبو حيان في «النضار» فقال: كان عالما بالأدب والنحو ونظر في كلام الحكماء، فكان يشبه بابن سينا، ذكره الفتح بن خاقان في «القلائد» ونسبه إلى الزندقة... وأنشد لما حضر أجله:

حان الرحيل فودع الدار التي ... ما كان ساكنها بها بمخلّد
واضرع إلى الملك الجواد وقل له ... عبد بباب الجود أصبح يجتدي
لم يرض إلا الله معبوداً ولا ... ديناً سوى دين النبي محمد

143-142/2

* رقم 160: الشيخ أبو غالب تمام بن غالب بن عمر اللغوي المعروف بالتياني. كان من أهل قرطبة وسكن مرسية. وكان إماما في اللغة وثقة في إيرادها مذكورا بالديانة والفقه والورع... وله كتاب مشهور جمعه في اللغة، لم يؤلف مثله اختصارا وإكثارا... وقال ابن حبان: كان أبو غالب هذا مقدما في علم اللسان مسلمة له اللغة. وله كتاب جامع في اللغة سماه «تلقيح العين» جم الإفادة. كذا ذكره ابن خلكان المؤرخ. وفي «طبقات النحاة»: تمام بن غالب بن عمر يعرف بابن التياني بفتح المثناة من فوق وتشديد التحتانية، اللغوي القرطبي ثم المرسي... مات بالمرية في إحدى الجماديين سنة 436 هـ، اهـ. وقال صاحب «القاموس» في مادة تين بالمثناة التحتانية بعد المثناة الفوقانية: والتينة بالكسر: الدبر، ولقب عيسى بن إسماعيل المحدث، وتمام بن غالب بن عمرو التياني الأديب صاحب «المرعب». اهـ. ولا يبعد كون هذه النسبة إلى التيانة التي هي معمورة واقعة على ظاهر قاهرة مصر.. وإلا فلا يقال لبائع التين: تياني، ولا لبائع التبن: تباني مع يا النسبة كما لا يخفى. 2/161-162 .

المجلد الثالث :

* رقم 228: الشيخ أبو الحسن هنيء الدين حازم بن محمد الأنصاري القرطبي النحوي، شيخ البلاغة والأدب. قال أبو حيان الأندلسي كما نقل عنه صاحب «البغية»: ان هذا الرجل كان أوحد زمانه في النظم والنثر والنحو واللغة

والعروض وعلم البيان. روى عن جماعة يقاربون الألف، وعنه أبو حيان وابن رشيد وذكره في رحلته فقال: حبر البلغاء وبحر الأدباء، ذو اختيارات فائقة واختراعات رائقة... والدراية أغلب عليه من الرواية. صنف «سراج البلغاء» في البلاغة وكتابا في القوافي، وقصيدة في النحو على حرف الميم، ذكر منها ابن هشام في «المغني» أبياتا في المسألة الزنبورية... مولده سنة 608 هـ ومات ليلة السبت الرابع والعشرين من رمضان سنة 684 هـ ومن شعره:

من قال حسبي من الورى بشر فحسبيَ اللهُ حسبيَ اللهُ
كم آية للإله شاهدةٍ بأنه لا إله إلا هو.
.6/3

* رقم 244: أبو علي الحسن بن رشيق، بفتح الراء وكسر الشين المعجمة، القيرواني صاحب «العمدة في صناعة الشعر»، و«الأنموذج في شعراء القيروان»، و«الشذوذ في اللغة» يذكر فيه كل كلمة جاءت شاذة في بابها وغير ذلك.

قال ياقوت: كان شاعرا أديبا نحويا لغويا حافظا عروضيا، كثير التصنيف، حسن التأليف. وكان أبوه روميا، وبينه وبين ابن شرف الأديب مناقضات، وله في الرد عليه تصانيف. ولد بالمحمدية سنة 390 هـ ومات بالقيروان سنة 456 هـ . 68/3.

* رقم 245: الحسن بن الوليد بن نصر. أبو بكر القرطبي المعروف بابن العريف النحوي. قيل إنه كان نحويا مقدما فقيها في المسائل حافظا للرأي. خرج إلى مصر ورأس فيها، وصنع

لولد أبي عامر المنصور مسألة فيها من العربية مائتا ألف وجه واثنان وسبعون ألف وجه... وكان أخو الحسن بن الوليد بن نصر، أبو القاسم بن العريف النحوي أيضا عارفا بالعربية متقدما فيها. أخذ عن ابن القوطية وغيره، ورحل إلى المشرق وسمع بمصر من أبي طاهر الذهلي وابن رشيق... وأقام بمصر أعواما ثم عاد إلى الأندلس، فأدب أولاد المنصور محمد بن أبي عامر، وكان شاعرا.. 69/3 .

* رقم274: القاضي أبو علي الحسين بن عبد العزيز القرشي الفهري الأندلسي الغرناطي الموطن، البلنسي الأصل، الجياني المولد المعروف بابن أبي الأحوص ومرة بابن الناظر، الحافظ الأديب المقرئ النحوي، الفقيه المحدث المشهور... وكان من أهل الضبط والإتقان في الرواية، ومعرفة الأسانيد، نقادا ذاكرا للرجال، حافظا للحديث والتفسير شديد العناية بالعلم... وله من المصنفات كتاب في القراءات، وكتاب سماه «البرنامج» وكتاب «المسلسلات»، وكتاب «شرح المستصفى»، و«شرح الجمل»، و«شرح الأربعين» سمعها منه أبو حيان النحوي المشهور. وكان مولده سنة 603 هـ ومات بغرناطة... 227/3-228 .

* في طي رقم 291: الأصفر لقب أبي عثمان سعيد بن عيسى الأصفر اللغوي النحوي المنطقي الإخباري الطليطلي الأندلسي صاحب «شرح الجمل» توفي في نحو 460 هـ كما في صلة ابن بشكوال. وابن الأخضر لقب الشيخ أبي الحسن علي بن عبد الرحمن بن مهدي بن عمران الإشبيلي. وابن

الأخضر الأديب اللغوي النحوي شيخ القاضي عياض بن موسى المعروف. وكان قد أخذ عن أبي الحجاج الملقب بالأعلم وأبي علي الغساني وغيرهما. وله «شرح الحماسة» و«شرح شعر أبي تمام..» توفي بإشبيلية في ليلة الخميس التاسع عشر من شهر رجب سنة 514 هـ كما في «طبقات النحاة». 285/3 .

* رقم 292: الشيخ أبو القاسم خلف بن يوسف بن فرتون الأندلسي المعروف بابن الأبرش الشنتريني النحوي. قال الحافظ السيوطي: كان إماما في العربية واللغة، له حظ من الفرائض. يستظهر كتاب سيبويه وأدب الكاتب والمقتضب والكامل. روى عن أبي علي الغساني وأبي الربيع الضرير، يعرف بالبريطل والباذَش وعاصم الأدب، .... وكان من أهل الزهد والانقطاع إلى الله تعالى.. وكان له حظ وافر من الحديث والفقه والأصلين، مات بقرطبة في ذي القعدة سنة 532 هـ. وهو غير الشيخ أبي القاسم خلف بن يعيش بن سعيد بن أبي القاسم الأصبحي المقريء النحوي الذي روى هو أيضا عن أبي علي الغساني والأعلم ونظرائهما فلا تغفل. 3/285-286 .

* رقم 293: الشيخ أبو القاسم خلف بن عبد الملك الأنصاري القرطبي. كان من علماء الأندلس. وله التصانيف المفيدة منها كتاب «الصلة» الذي جعله ذيلا على «تاريخ علماء الأندلس» الكبير الذي هو في ستين مجلدا والصغير الذي هو في عشر مجلدات من تأليفات أبي مروان حيان بن

خلف بن حسين القرطبي البارع الأديب، وما أقصر فيه، وكتاب «الغوامض والمبهمات»، وجزء لطيف ذكر فيه من روى الموطأ عن مصنفه مالك بن أنس، ومجلد لطيف سماه كتاب «المستغيثين بالله عند الملمات والحاجات والمتضرعين إلى الله بالرغبات والدعوات، ربما يسر الله لهم من الإجابات والكرامات»، وتوفي ليلة الأربعاء لثمان خلون من شهر رمضان سنة 578 هـ وهو ابن أربع وثمانين سنة بمدينة قرطبة.

ثم إن هذا الرجل غير خلف بن عبد العزيز بن محمد الغافقي القبثوري بفتح القاف وسكون الموحدة وضم المثلثة الإشبيلي الأندلسي النحوي اللغوي الذي كان له باع مديد في الترسل والنظم مع التقوى والخير كما عن الذهبي. ولد سنة 615 هـ ومات بالمدينة في أوائل سنة 704هـ كما عن درر ابن حجر. 3/287-288 .

* رقم 303: الشيخ أبو الحسن رزين بن معاوية بن عمار العبدري إمام الحرمين السرقسطي. نسبة إلى سرقسطة بفتح السين الأول والراء وسكون القاف وضم السين المهملة الأخيرة والطاء الأولى.. له كتاب «الجمع بين الصحاح الستة» أعني موطأ مالك بن أنس الأصبحي، وصحيحي مسلم والبخاري، وكتاب السنن لأبي داود السجستاني، وصحيح الترمذي والنسخة الكبيرة من صحيح النسائي. 345/3 .

المجلد الخامس :

* رقم 430: الشيخ عبد الجليل بن محمد الأنصاري القرطبي. أبو محمد. قال ابن عبد الملك: كان متقدما في صناعة العربية، وله فيها مسائل تدل على بصيرة فيها، وتبريزه في معرفتها. قرأها على السهيلي وأبي سليمان السعدي. وروى عن ابن بشكوال وابن الفخار. وأقرأ بوادي آش القرآن والعربية، ثم تحول إلى مراكش، وولي قضاء الجزيرة الخضراء ودكالة.. ومات في حدود 600 هـ كذا ذكره صاحب «طبقات النحاة». 19/5 .

* رقم 434: القاضي أبو القاسم عبد الرحمن بن محمد الأنصاري الأندلسي المرسي، نزيل مرسية.. برع في النحو وولي القضاء بجزيرة شقر ثم بمرسية. وكان أحد الأئمة بالأندلس في الحديث وغريبه ولغته. وله المغازي في مجلدات. ومات في أربع عشر صفر سنة 584 هـ بمرسية عن سن عالية. وكاد الناس يهلكون من الزحمة على قبره.

وهو غير أبي القاسم عبد الرحمن بن محمد الأموي الإشبيلي الذي هو أيضا من أساتيذ العربية بالأندلس. كان قد أخذ عن ابن الطراوة وابن الأخضر. ومات كهلا في سنة 541 هـ. وكذلك هو غير الأستاذ أبي القاسم عبد الرحمن بن محمد المعروف بابن رحمون المصمودي النحوي الأندلسي الذي هو من تلامذة ابن خروف ومات بمدينة سبتة في صفر سنة 649 هـ. وغير عبد الرحمن بن محمد السلمي الأندلسي أبي محمد المعروف بالمكناسي، نسبة إلى

مكناس الذي هو حصن بالأندلس مثل السهيل، ويمكن أن يكون السلمي أيضا تصحيفا للسهيلي. له رسائل جليلة، ومفاخرة بين السيف والرمح. مات بمراكش عند قدومه إليها لإدراك صحبة أبي سعد بن أبي عبد المؤمن آخر سنة 591 هـ. 5/33-34 .

* رقم 437: الشيخ المتبحر الإمام عبد الرحمن ابن أبي الحسن الأندلسي المالقي المكنى بأبي القاسم السهيلي الخثعمي النحوي اللغوي الحافظ. قال ابن الزبير فيما نقل عنه صاحب «الطبقات»: كان عالما بالعربية واللغة والقراءات، بارعا في ذلك، جامعا بين الرواية والدراية، نحويا متقدما، أديبا، عالما بالتفسير وصناعة الحديث، حافظا للرجال والأنساب، عارفا بعلم الكلام والأصول، حافظا للتاريخ، واسع المعرفة، غزير العلم.. كف بصره وهو ابن سبع عشرة سنة، واستدعي إلى مراكش وحظي بها، ودخل غرناطة. صنف «الروض الأنف» و«شرح الجمل» لم يتم، و«التعريف والإعلام بما في القرآن من الأسماء والأعلام»، و«مسألة السر في عور الدجال»، و«مسألة رؤية الله والنبي في المنام». توفي ليلة الخميس خامس عشر شوال سنة 581 هـ بمراكش.. ثم إن مرادهم بالسهيلي بالمطلق، هو هذا الرجل. ونسبته إلى سهيل الذي على وزن زبير، وهو حصن بالأندلس... نعم قد تطلق هذه النسبة أيضا على أحمد بن محمد بن عبد الله بن يوسف السهيلي الأديب أبي الفضل القرطبي الصفار الشافعي، وهو كما نقل عن ذيل تاريخ نيسابور الذي كتبه عبد الغافر الفارسي: كان

شيخ أهل الأدب في عصره. ولد سنة 334 هـ ومات بعد 416هـ. 5/44-49

* رقم 457: الشيخ أبو مصعب عبد الله بن عبد العزيز بن أبي مصعب الأندلسي النحوي. أبو عبيد البكري. هو كما ذكره صاحب «البغية»: كان إماما لغويا إخباريا، متفننا، أميرا بساحل كورة لبلة. وكان لا يصحو من الخمر أبدا. صنف «شرح نوادر القالي» و«شرح أمثال أبي عبيد» و«اشتقاق الأسماء» و«معجم ما استعجم من البلاد والمواضع» وجمع كتابا في أعلام نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم، وأخذه الناس عنه. ومات في شوال سنة 487 هـ. وهو غير عبد الله الأنصاري الأندلسي الأديب اللغوي الذي قرأ على أبي محمد بن زيدان المكي اللغوي، وصنف كتابا سماه «ري الظمآن في متشابه القرآن»، 117/5.

* رقم 458: الفاضل السديد أبو محمد عبد الله بن محمد بن السيد على وزن العيد. هو الإمام المقدم اللغوي النحوي البلنسي البطليوسي المغربي.. ذكره الفاضل الشمني في «حاشية المغني» فقال في ذيل قول المصنف في باب حتى: (وزعم ابن السيد): والسيد بكسر المهملة وسكون المثناة التحتانية، من أسماء الذئب. وابن السيد هو أبو محمد عبد الله بن السيد البطليوسي، سكن مدينة بلنسية وكان حسن التعليم، جليل التصنيف. من تصانيفه «المثلث» في مجلدين.

ولد سنة 444 هـ بمدينة بطليوس من جزيرة الأندلس، وتوفي سنة 521 هـ بمدينة بلنسية من جزيرة

الأندلس. أهـ. أخوه الأكبر هو أبو الحسن علي بن محمد بن السيد اللغوي النحوي الذي يعرف بالخيطال. وقد أخذ عنه أبو محمد كثيرا من كتب الأدب وغيرها، ومات معتقلا بقلعة رباح سنة 488 هـ. وأما ابن سيدة بصيغة التأنيث فهو كنية الشيخ الحافظ المتفنن أبي الحسن علي بن إسماعيل المرسي المغربي الأندلسي المشار إلى أقواله وفتاويه أيضا في كتاب «مغني اللبيب» وغيره. وقد ذكره القاضي ابن خلكان وضبط كنيته بكسر السين المهملة وسكون الياء المثناة التحتانية، وقال: كان إماما في اللغة والعربية، حافظا لهما، وقد جمع من ذلك جموعا، من ذلك كتاب «المحكم» في اللغة، وكتاب «المخصص» في اللغة أيضا، وكتاب «الأنيق» في شرح الحماسة، وكان ضريرا، وأبوه ضريرا أيضا. وكان له في الشعر حظ وتصرف. وتوفي بحضرة دانية من بلاد الأندلس عشية يوم الأحد لأربع بقين من شهر ربيع الآخر سنة 458 هـ وعمره ستون سنة. 5/118-119 .

* في طي رقم 460: عبد الله بن أحمد الأنصاري القرموني المعروف بابن الأخرش النحوي أحد مشايخ أبي حيان.. وأبو محمد عبد الله بن أحمد المالقي الذي كان بارعا في العربية، حافظا للغة، راوية عدلا ضابطا متقنا، جمع الله له العلم والعمل، آخر الورعين بالأندلس. كان شديد الورع والتقوى والعمل، لا يأكل إلا ممن تحقق كسبه، ولا سيما بعد حدوث الفتن، فإنه قطع أكل اللحم. وكان يختم القرآن في كل جمعة منقبضا عن الناس، لا يجلس إليهم إلا في الاثنين

والخميس. ولد في سنة 573 هـ ومات يوم السبت خامس جمادى الآخرة في سنة 648 هـ والله العالم. 124/5.

* رقم 462: الشيخ الماهر اللبيب والوافر النصيب أبو محمد عبد الله بن سليمان بن داود بن حوط الله الحارثي الأندلسي المعروف بابن حوط الله بفتح الحاء المهملة وسكون الواو منقولا عن مصدر حاط يحوط مضافا إلى الله، أو معدولا بكثرة الاستعمال عن أصله الذي هو حوطلة، وهي مصغر حوت، على لغة شرق الأندلس، لكونهم يفتحون أول الكلمة في نحو الحوت والعود، وينطقون بالتاء طاء ويلحقون آخر المصغر لاما مشددة مفتوحة في المؤنث، مضمومة في المذكر، وهاء ساكنة، فيقولون في حوت: حوطلة. كان عبد الله المذكور فقيها جليلا أصوليا نحويا أديبا شاعرا كاتبا، ورعا دينا، حافظا ثبتا، مشهورا بالفضل والعقل، معظما عند الملوك، بارع الخط، يكتب بيده اليسرى لتعذر اليمنى، ولم يكن يخرجها من ثوبه، ولم يعرف أحد عذرها. مولده بأندة يوم الأربعاء ثاني رجب سنة 549 هـ، ومات بغرناطة يوم الخميس ثاني ربيع الأول سنة 612 هـ. وهو غير الأستاذ شارح كتاب «التيسير في القراءات العشر» فإن اسمه عبد الرحمن بن حوط الله، وتلميذ المذكور يدعى أبا محمد عبد الواحد بن محمد بن علي بن أبي السداد الأموي المالقي الأندلسي المعروف بالبا‍ئع. وله أيضا كتاب في الفقه. وكذلك هو غير عبد الله بن سليمان بن منذر الأندلسي القرطبي النحوي الملقب بدَرْوَدْ على وزن جعفر أو دُرَيوَدْ تصغير هذه اللفظة، فانه كان من قدماء أهل

العربية والشعر والأدب، وتوفي في رجب سنة 325 هـ كما في البغية، وكان أعمى. شرح كتاب الكسائي، وله شعر كثير منه:

تقول : من للعمى بالجميل؟ قلت لها: كفى عن الله في تصديقه الخبرُ
القلب يدرك ما لا عين تدركه والحسن ما استحسنته النفس لا البصر
وما العيون التي تعمى إذا نظرت بل القلوب التي يعمى بها النظر

129-128/5 .

* في طي رقم 463: عبد الله بن الحسن بن أحمد بن يحيى الأنصاري اللغوي النحوي القرطبي المالقي الأندلسي الخطيب بدياره، الذي روى عن أبيه والقاسم بن رحمان والسهيلي. وله تصانيف في العروض والقراءات. ولد في سنة 556 هـ ومات في سنة 611 هـ، ومن شعره:

سهرَت أعين ونامت عُيون لأمور تكون أو لا تكونُ
فاطرِدِ الهم ما استطعتَ عن النفس فحملانكَ الهمومَ جنونُ
إن ربًا كفاك بالأمس ما كان، سيكفيكَ في غدٍ ما يكونُ
133/5

* رقم 476: الشيخ المتبحر الإمام عبيد الله بن أحمد أبو الحسين بن أبي الربيع القرشي الأموي العثماني الإشبيلي، إمام أهل النحو في زمانه. ذكره جلال الدين السيوطي بهذه النسبة، ثم قال: ولد في رمضان سنة 599 هـ. وقرأ النحو على الدبّاج والشّلوبين، وجاء إلى سبتة لما استولى الفرنج على إشبيلية. وصنف «شرح الإيضاح» و«الملخص في القوانين» كلاهما في النحو، و«شرح سيبويه»، و«شرح الجمل» لم يشذ عنه مسألة في العربية. مات سنة 688 هـ. 175-174/5.

* رقم 478: الشيخ الجليل العالم النبيل إمام المقرئين فخر المغربين عثمان بن سعيد بن عثمان القرطبي الأندلسي أبو عمرو الداني، المقرئ المشهور صاحب «التيسير في القراءات السبع الساطعة النور في جميع الدهور». كان من أعاظم علماء الجمهور، وفي طبقة شيخ طائفتنا المرحوم المبرور، إسناد القراءات إليه وعنه، في أغلب كتب إجازتنا مذكور، وفي مسند معظم رواياتنا مسطور. وذكر والدي رحمه الله أنه يروي كتاب «التيسير في القراءات السبع» للشيخ أبي عمرو الداني بطرقه. 181/5 .

* رقم 503: الشيخ أبو القاسم علي بن جعفر بن عبد الله الأغلبي السعدي الصقلي المشتهر بابن القطَّاع، الكاتب اللغوي النحوي. برع في النحو وصنف، ونزح عن صقلية وقدم مصر في حدود 500 هـ فبالغوا في إكرامه. وله كتاب «الأفعال» هذب فيه أفعال ابن ظريف. وله كتاب «أبنية الأسماء» جمع فيه فأوعى، وله مصنفات في العروض، وله كتاب «الدرة الخطيرة في المختار من شعراء الجزيرة» اشتمل على مائة وسبعين شاعرا، وعشرين ألف بيت، وكتاب تاريخ صقلية، وكتاب «الشذور». توفي سنة 515هـ. ثم إن المراد بالجزيرة الذي جمع صاحب العنوان أسماء شعرائها الممتازين هي جزيرة أندلس المغرب. 248/5-249.

* في طي رقم 506: أبو الحسن علي بن محمد الخزرجي الفقيه المشهور. وكان إشبيليا من المغاربة، إماما فاضلا كثير التصنيف في أصول الفقه. وله كتاب «الناسخ والمنسوخ»

وكتاب سماه «البيان في تنقيح البرهان»، وأرجوزة في أصول الدين شرحها في أربع مجلدات، وكتاب «تقريب المدارك» اختصر فيه بعض كلمات «التمهيد» لابن عبد البر. توفي سنة 611 هـ. 253/5.

* رقم 508: الشيخ الفاضل الحميز، وصاحب العلم العزيز بل كنز الحريز، أبو الحسن علي بن موسى الأنصاري السالمي الأندلسي المشتهر بابن النقرات. صاحب كتاب «شذور الذهب» في صنعة الكيمياء. توفي كما في «الوافي بالوفيات» سنة 593 هـ. ولم ينظم أحد في الكمياء مثل نظمه بلاغة معان وفصاحة ألفاظ وعذوبة تراكيب حتى قيل فيه: إن لم يعلمك صنعة الذهب، فقد علمك صنعة الأدب. 5/254-255.

* رقم 509: الحبر الملي علي بن القاسم الإشبيلي الأندلسي. أبو الحسن بن الزقاق النحوي. قال الحافظ الصفدي: ابن يونش بالياء آخر الحروف وبعد الواو نون وشين معجمة، نزيل الجزيرة.. وسكن دمشق. شرح الجمل في أربع مجلدات، وألف «مفردات القراءات». وكان أبوه من كبار القراء. توفي سنة 605 هـ. ا هـ. 255/5.

* رقم 510: أستاذ العربية وعماد البلاد المغربية نظام الدين أبو الحسن علي بن محمد الإشبيلي الأندلسي المعروف بابن خروف، بفتح الخاء المعجمة، والراء المضمومة المخففة، اسم جنس للذكر من أولاد الضأن، وعبارة أخرى عن الحمل بالتحريك الذي هو ولدها مطلقا، وهو الجذع من أولادها

فما دونه كما في القاموس. ناقض أحمد بن عبد الرحمن اللخمي القرطبي في كتابه الموسوم بـ «تنزيه القرآن عما لا يليق بالبيان» بكتاب له سماه بـ «تنزيه أئمة النحو عما نسب إليهم من الخطأ والسهو»، مع الإشارة إلى أن له أيضا شرحا على كتاب سيبويه المشتهر أمره، وشرحا على جمل الشيخ عبد القاهر. صار مجنونا بادي العورة في أواخر عمره. ونزيدك هنا بيانا على سائر مصنفاته وأخباره، بأن له أيضا كتابا في الفرائض ردا على أبي زيد السهيلي وعلى جماعة في العربية، وأن شرحه لكتاب سيبويه جليل الفائدة. توفي سنة 609 هـ وقيل سنة 605هـ، فصارت الأقوال في تاريخ وفاته ثلاثة. ووقع ابن خروف في جب ليلا فمات رحمه الله. 5/256-258.

* رقم 516: الشيخ السند الإمام المشهور أبو الحسن علي بن مؤمن النحوي الحضرمي الإشبيلي المشتهر بابن عصفور. حامل لواء العربية في زمانه بمملكة الأندلس. قال صاحب البغية: قال ابن الزبير: أخذ عن الدباج والشلوبين ولازمه مدة. وكان أصبر الناس على المطالعة لا يمل من ذلك، ولم يكن عنده ما يؤخذ عنه غير النحو، ولا تأهل لغير ذلك. قال الصفدي: ولم يكن عنده ورع، وجلس في مجلس شراب، فلم يزل يرجم بالنارنج إلى أن مات في أربع وعشرين من ذي القعدة سنة 663 هـ وقيل 669 هـ عن اثنتين وسبعين سنة. صنف «الممتع في التصريف»، وكان أبو حيان لا يفارقه، و«المقرب» وشرحه لم يتم، و«شرح

الجزولية» و«مختصر المحتسب» وثلاثة شروح على الجمل وشرح الأشعار الستة وغير ذلك. 5/283-284 .

* رقم 518: الحبر البارع والفاضل القارع أبو الحسن علي بن محمد الكتامي الإشبيلي الأندلسي المغربي المعروف بابن الضائع، بتقديم المعجمة على المهملة كما ذكره السيوطي في «طبقات النحاة» قال ابن الزبير المؤرخ فيما نقله أيضا عنه: بلغ الغاية في فن النحو، ولازم الشلوبين، وفاق أصحابه بأسرهم. وله في مشكلات الكتاب، يعني كتاب سيبويه المشهور، عجائب. وقرأ ببلده أيضا الأصلين. وكان متقدما في هذه العلوم الثلاثة، وأما العربية والكلام فلم يكن في وقته من يقاربه فيهما. له «شرح الجمل» و«شرح كتاب سيبويه» جمع فيه بين شرحي السيرافي وابن خروف باختصار حسن. مات في خامس عشر ربيع الآخر سنة 680 هـ وقد قارب السبعين. ا هـ. 5/289.

* رقم 527: الشيخ الفاضل أبو حفص عمر بن محمد القضاعي البلنسي اللغوي. قال الحافظ الصفدي فيما نقل عنه: حمل عن أبي محمد البطليوسي الكثير، وصنف «المثلث» عشرة أجزاء ضخمة، دل على تبحره، وسعة اطلاعه. وشرح «الفصيح» ومات في حدود 570 هـ. أ هـ. 5/313.

* رقم 528: الركن العماد والكبير الأستاذ، أبو علي عمر بن محمد بن عمر بن عبد الله الأزدي الإشبيلي الأندلسي المعروف بالشلوبين أو الشلَوْبيني بفتح المعجمة وضم اللام وسكون الواو وسكون الموحدة وبعدها تحتانية ونون، وربما زيد

بعدها ياء النسبة، ومعناها بلغة الأندلس: الأبيض الأشقر.

قال ابن خلكان: «... كان إماما في علم النحو مستحضرا له غاية الاستحضار. وكانت ولادته بإشبيلية سنة 562 هـ وتوفي آخر الربيعين وقيل في صفر 645 هـ بإشبيلية »أهـ.

وقال صاحب «البغية»: «قال ابن الزبير: كان إمام عصره في العربية.. آخر أئمة هذا الشأن في المشرق والمغرب.. روى عن السهيلي وابن بشكوال وغيرهما.. وأخذ عنه ابن أبي الأحوص وابن فرتون وجماعة. وصنف تعليقا على كتاب سيبويه، وشرحين على الجزولية وله كتاب في النحو سماه «التوطئة». اهـ.

والمراد بالشلوبين المطلق المتكرر ذكره في كلمات أهل العربية هو هذا الرجل. ويظهر من الفيروز آبادي كون هذه اللفظة مع الياء، ونسبته لا بدونها وصفته حيث قال: شلوبين أو شلوبينة بلد بالمغرب منه أبو علي الشلوبين النحوي فليتأمل. وأما الشلوبين الصغير المذكور أيضا في «جمع الجوامع» وغيره فهو الشيخ أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد الأنصاري المالقي الأندلسي شارح أبيات كتاب سيبويه مكمل شرح شيخه ابن عصفور على الجزولية. وكان قد انتفع به أيضا طائفة. مات في حدود سنة 660 هـ وهو غير محمد بن علي بن محمد الجذامي الاركشي ثم المالقي الشريشي صاحب «تفسير الفاتحة» و«شرح الرسالة» و«شرح المقتصر» و«شرح مشكلات سيبويه» و«شرح قوانين الجزولية» ورسائل أخرى كثيرة،

فإنه متأخر عن طبقته. ومات بمالقة أندلس المغرب سنة 743 هـ فيلاحظ. 5/314-316.

* رقم 534: القاضي أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض على وزن رياض اليحصبي السبتي المغربي الأندلسي.

كان كما في تاريخ ابن خلكان" «إمام وقته في الحديث وعلومه والنحو واللغة وكلام العرب وأيامهم وأنسابهم وصنف التصانيف المفيدة منها كتاب «الإكمال في شرح كتاب مسلم» كمل به المعلم في شرح كتاب مسلم للمازري، ومنها «مشارق الأنوار» وهو كتاب مفيد جدا في تفسير غريب الحديث المختص بالصحاح الثلاثة وهي الموطأ والبخاري ومسلم. وشرح حديث أم زرع شرحا مستوفى. وله كتاب سماه «التنبيهات»، جمع فيه غرائب وفوائد. وبالجملة كل تواليفه عجيبة بديعة..، إلى أن قال: وله شعر حسن..» وذكره العماد في «الخريدة» فقال: «كبير الشأن عزيز البيان..» وذكره ابن الأبار في أصحاب أبي علي الغساني. وكان مولده بمدينة سبتة من مدن أرض المغرب سنة 476 هـ.

وتوفي بمراكش من جملة مدنها أيضا يوم الجمعة سابع جمادى الآخرة سنة 544 هـ ودفن بباب إيلان داخل المدينة. وتوفي ولده المذكور سنة 575 هـ رحمه الله تعالى. أقول: وله أيضا كتاب «الشفا في تعريف حقوق المصطفى»، ينقل عنه أصحابنا الإمامية كثيرا، وفيه فوائد كثيرة، وتعليقات منيفة وأحاديث جليلة في أحوال رسول الله

صلى الله عليه وسلم من الولادة إلى الوفاة... وعندنا منه نسخة عتيقة.. 336/5-337.

* رقم 537: الحبر الملي عيسى بن عبد العزيز البربري المراكشي اليزدكتني. العلامة أبو موسى الجزولي، نسبة إلى جزولة وهي بطن من البربر. قال صاحب «البغية»: «.. كان إماما في العربية، لا يشق غباره مع جودة التفهيم، وحسن العبارة. وقد لزم ابن بري بمصر لما حج وعاد وتصدى للإقراء بالمرية وغيرها. وأخذ عنه العربية جماعة منهم الشلوبين وابن معط، وولي خطابة مراكش. وله «شرح أصول ابن السراج»، وله «المقدمة» المشهورة، وهي حواش على الجمل للزجاجي. قلت: ومقدمته المذكورة هي الرسالة النحوية المعمولة المعروفة بـ«الجزولية» التي شرحها جماعة من علماء العربية.. مات سنة 607 هـ 343/5.

المجلد السادس :

* رقم 558: الشيخ الفاضل الباذل المؤيد المعتمد المستند أبو محمد القاسم بن فيرة بن أبي القاسم بن خلف بن أحمد بن الرعيني الشاطبي.

المقرئ النحوي صاحب القصيدة الشاطبية المشهورة في علم القراءات.. وقد كان كما في الطبقات الصغرى للفاضل السيوطي الموسوم ب «بغية الوعاة»: «إماما فاضلا في النحو والقراءة والتفسير والحديث. شافعيا صالحا صدوقا، ظهرت عليه كرامات الصالحين.. صنف القصيدة المشهورة في القراءات، والرائية في الرسم. وقد عم النفع بهما

وسارت بهما الركبان. وكان لا ينطق إلا لضرورة. ولا يقرئ إلا على طهارة، ويعتل العلة الشديدة فلا يشتكي ولا يتأوه. ولد سنة 538 هـ. ومات يوم الأحد الثامن والعشرين من جمادى الآخرة سنة 590 هـ. ومن شعره:

قل للأمير نصيحة لا تركبن إلى فقيه
إن الفقيه إذا أتى أبوابكم لاخير فيه»اهـ.

أقول: وقد تعرض لشرح القصيدة الشاطبية المذكورة الموسومة بـ«حرز الأماني» جماعة من الفضلاء الأجلاء منهم الإمام العلامة السخاوي، ومنهم سميه البارع أبو محمد القاسم بن أحمد بن الموفق بن جعفر الأندلسي المرسي اللورقي النحوي الذي قرأ على أبي الحسن بن الشريك، ومحمد بن نوح الغافقي والتاج الكندي.. وكان يعرف الفقه والأصول وعلوم الأوائل جيدا إلى الغاية. وكان مليح الشكل، إماما مهيبا متفننا. صنف «شرح المفصل» في أربع مجلدات، و«شرح الجزولية» و«شرح الشاطبية».. مولده سنة 575 هـ ومات بدمشق في رجب سنة 661 هـ كما عن الذهبي صاحب كتاب «التقريب». 6/33-34.

المجلد السابع :

* رقم 659: الحبر العماد والخبير الأستاذ، أبو بكر محمد بن الحسن بن عبد الله بن مذحج الإشبيلي الأندلسي المغربي اللغوي النحوي، المشتهر الزبيدي بالتصغير نسبة إلى جده الأعلى زبيد بن صعب بن سعد العشيرة قبيلة عمرو بن معدي كرب المشهور. هو الحافظ المتقدم المؤرخ الذي قل أن يظفر

بمثله أبصار الدهور، صاحب كتاب «طبقات النحاة» و«مختصر كتاب العين» و«كتاب أبنية سيبويه» و«الموضح» وكتاب «لحن عوام الأندلس» وكتاب الرد على ابن مسرة وأصل مقالته سماه: «هتك ستور الملحدين» وغير ذلك من المصنفات. وهو شيخ إبراهيم بن محمد الافليلي.. وقد ذكره ابن خلكان في «وفيات الأعيان» فقال: «كان أوحد عصره في علم النحو وحفظ اللغة، وكان أخبر أهل زمانه بالإعراب والمعاني والنوادر إلى علم السير والأخبار.. وتوفي يوم الخميس مستهل جمادى الآخرة سنة 379 هـ بإشبيلية..» اهـ 7/339-340.

* رقم 663: أبو عبد الله محمد بن جعفر التميمي النحوي المعروف بالقزاز القيرواني. كان الغالب عليه علم النحو واللغة والافتتان بالتواليف. ضمن ذلك كتاب «الجامع» في اللغة، وهو من الكتب الكبار المختارة المشهورة. وكان العزيز بن المعز العبيدي صاحب مصر قد تقدم إليه أن يؤلف كتابا يجمع فيه سائر الحروف التي ذكر النحويون أن الكلام كله اسم وفعل وحرف جاء لمعنى وأن يقصد في تأليفه إلى ذكر الحرف الذي جاء لمعنى، وأن يجرى ما ألفه من ذلك على حروف المعجم.

قال ابن الجزار: وما علمت أن نحويا ألف شيئا من النحو على هذا التأليف.. وذكر ذلك كله الأمير المختار المعروف بالمسبّحي في تاريخه الكبير. وقال أبو علي الحسن بن رشيق في كتاب «الأنموذج»: «ان القزاز المذكور فضح المتقدمين وقطع ألسنة المتأخرين..» وكانت وفاته بالحضرة

سنة 412 هـ وقد قارب السبعين، والمراد بالحضرة القيروان، فإنها كانت دار المملكة يوم ذاك. والقزاز نسبة إلى عمل القز وبيعه.. والقيروان بفتح القاف وضم الراء.. 7/346-347.

* رقم 666: الشيخ أبو الفضائل محمد بن الخلف الزابط المغربي الأندلسي. شارح صحيح البخاري توفي سنة 487 هـ. وكان في هذه السنة بعينها كما في «حبيب السير» وفاة الشيخ الحافظ أبي نصر علي بن هبة الله بن ماكولا. كما أن من جملة شراح الصحيح المذكور أيضا الشيخ أبو الحسن علي بن خلف بن بطال القرطبي المتوفى في سنة 449 هـ. 7/349-350.

* رقم 667: القاضي أبو عبد الله محمد بن سلامة القضاعي المغربي صاحب كتاب «الشهاب» في جمع كلمات الحكمة النبوية على ترتيب الأبواب. 7/350.

المجلد الثامن:

* رقم 672: الفاضل المودود محمد بن مسعود. أبو بكر الخشني الأندلسي الجياني النحوي المعروف بابن أبي الركب. قال صاحب «طبقات النحاة»: قال ياقوت: نحوي عظيم من مفاخر الأندلس. وقال ابن الزبير: كان أستاذا جليلا نحويا لغويا عارفا دينا.. شرح كتاب سيبويه. مات في النصف من ربيع الأول سنة 544 هـ 8/23.

* رقم 674: القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي المعافري ذكره المحدث النيسابوري في رجاله الكبير، فقال في صفته: إنه يروي عن أبي حامد الغزالي... 8/25.

* في طي رقم 676: أبو عبد الله محمد بن علي بن هانئ اللخمي السبتي المعروف بجده صاحب «الشرح على التسهيل» وكتاب «الغرة الطالعة في شعراء المائة السابعة».. ومحمد بن علي الغرناطي من علماء المائة الثامنة شارح الجمل. 31/8.

* رقم 677: الحبر العماد والأديب الأستاذ، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن هشام بن إبراهيم اللخمي اللغوي النحوي السبتي الأندلسي. له كتاب «المدخل إلى تقويم اللسان» وكتاب «تعليم البيان»، وتآليف مفيدة أخرى، منها كتاب «الفصول» و«المجمل في شرح أبيات الجمل» وكتاب «النكت على شرح أبيات سيبويه للأعلم» وكتاب «لحن العامة» و«شرح الفصيح» و«شرح مقصورة ابن دريد». وقد ذكره السيوطي في «طبقات النحاة» وابن دحية في «المطرب من أشعار أهل المغرب».

وهو غير محمد بن أحمد بن عبد الله بن هشام الفهري الذهبي النحوي الملقب بابن الشواش، أحد الآخذين عن الجزولي النحوي، فإنه مات سنة 619 هـ. وهو أيضا غير أبي عبد الله العلامة محمد بن يحيى بن هشام الخزرجي الأنصاري الأندلسي المعروف بابن البرذعي من تلامذة ابن خروف النحوي.. صنف «فصل المقال في أبنية الأفعال» و«المسائل النخب» و«الإفصاح بفوائد الإيضاح» و«الاقتراح في تلخيص الإيضاح» وشرحه وغير ذلك. وكانت ولادته سنة 575 هـ ومات في أربعة عشر من جمادى الثانية سنة 637 هـ بتونس. 8/32-33.

* رقم 678: الشيخ الفاضل أبو جعفر حجة الله محمد بن عبد الله بن محمد بن ظفر المكي الصقلي اللغوي النحوي.

قال السيوطي في كتاب «بغية الوعاة»: ولد بمكة، ثم قدم مصر في صباه، وقصد بلاد إفريقية، وأقام بالمهدية مدة، وشاهد بها حروبا مع الفرنج، ثم انتقل إلى صقلية، ثم إلى مصر، ثم قدم حلب، وأقام بمدرسة ابن أبي عصرون، وقصد حماة. وكان أعلم باللغة من النحو، وأقام بحماة إلى أن مات بها سنة 565 هـ. وله من الكتب «ينبوع الحياة» في التفسير، و«التفسير الكبير» و«الاشتراك اللغوي»، و«الاستنباط المعنوي»، و«سلوان المطاع»، و«القواعد والبيان» في النحو، و«الرد على الحريري في درة الغواص»، و«المطول في شرح المقامات»، و«التنقيب على ما في المقامات من الغريب»، و«ملح اللغة فيما اتفق لفظه واختلف معناه» على حروف المعجم، وأرجوزة في الفرائض، وغير ذلك من المصنفات الكثيرة. 34/8.

* رقم 679: الشيخ البارع أبو عبد الله محمد بن جعفر بن أحمد بن خلف بن حميد بن مكبر الأنصاري المرسي المغربي الأندلسي.

قال ابن الزبير فيما نقل عنه صاحب «البغية»: أستاذ مقرئ نحوي جليل. وله «شرح الإيضاح» و«شرح الجمل». ولد سنة 513 هـ ومات بمرسية سنة 589 هـ. 35/8.

* رقم 681: الشيخ الزاهد العابد المجاهد أبو عبد الله محمد بن أحمد بن إبراهيم القرشي المغربي. قال مقارب أرضه

وعصره ابن خلكان المصري: كانت له كرامات ظاهرة، ورأيت أهل مصر يحكون عنه أشياء خارقة للعادة.. وهو مغربي، وصاحب بالمغرب أعلام الزهاد وانتفع بهم.. وقصد بيت المقدس، فأقام به إلى أن مات في السادس من ذي الحجة سنة 599 هـ، وصلي عليه بالمسجد الأقصى، وهو ابن خمس وخمسين سنة. 38/8.

* رقم 685: قدوة العارفين وأسوة العاشقين، أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد بن محمد بن محمد المغربي الحاتمي الطائي الإشبيلي الأندلسي ثم المكي ثم الدمشقي الشامي الملقب محيي الدين بن العربي.

من أركان سلسلة العرفاء وأقطاب أرباب المكاشفة والصفاء، مماثلا ومعاصرا للشيخ عبد القادر الجيلاني المشتهر قبره ببغداد. وتصنيفاته كثيرة وتحقيقاته معروفة عند أهل البصيرة، منها كتاب «فصوص الحكم» وكتاب «الفتوحات المكية»، وهما معروفان عند أرباب المكاشفة والوصول. وكتاب «مواقع النجوم»، وكتاب «مشكاة الأنوار فيما يروى عن الله سبحانه وتعالى من الأخبار»، وكتاب «النصائح على ريح الشرع المصطفوي الفائح»، وكتاب «إنشاء الدوائر»، وكتاب «غفلة المستوفر»، وكتاب «لطائف الأسرار»، وكتاب في التفسير كبير جدا بحيث قيل إنه بلغ تسعين مجلدا، وكتاب لطيف في وصاياه، المنيفة إلى أهل العالم. وفي هذا الكتاب مواضع من الدلالة على تسننه واعوجاجه، أو تحيره في

سبيله ومنهاجه، أو وقوع تصرف من الأبالسة في مزاجه، مع أنه من محررات أواخر عمره وخواتم أمره. والشيخ العارف علاء الدولة السمناني مع غاية اعتقاده وعلوه في الشيخ العارف محيي الدين ابن العربي، حتى أنه خاطبه في حواشيه على الفتوحات بقوله: «أيها الصديق، وأيها المقرب، وأيها الولي، وأيها العارف الحقاني، كتب على قوله في أول الفتوحات: سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها، مالفظه: إن الله لا يستحيي من الحق أيها الشيخ لو سمعت من أحد أنه يقول: فضله الشيخ عين وجود الشيخ لا تسامحه البتة بل تغضب عليه، فكيف يسوغ لك أن تنسب هذا الهذيان إلى الملك الديان، تب إلى الله توبة نصوحا لتنجو من هذه الورطة الوعرة التي يستنكف منها الدهريون والطبيعيون واليونانيون، والسلام على من اتبع الهدى».

توفي ليلة الجمعة الثاني والعشرين من شهر ربيع الأول سنة 638 هـ، وقبره بصالحية دمشق مزار مشهور.. 8/51-58.

* رقم 687: المتكلم اللبيب والمتقدم الأديب أبو الحسن محمد بن عبد الله بن محمد المعروف بابن الحاج النحوي التجيبي القرطبي الأندلسي.

كان كما ذكره السيوطي في «طبقات النحاة» أحد الأساتيذ العارفين، والفقهاء المتلامذين المتواضعين، من تلامذه أبي محمد بن حوط الله المشهور. وله تصانيف جليلة منها كتاب «نزهة الألباب في محاسن الآداب»، و«المقاصد الكافية في علم لسان العرب». وكان آية في التواضع، إذا

فرغ من الإقراء نهض مسرعا، فقدم للحاضرين نعالهم.
مات سنة 641 هـ عن سبع وستين سنة.

* رقم 689: إمام أئمة النحو والعربية، جمال الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن عبد الله بن مالك الطائي الشافعي الجياني الأندلسي الملقب بابن مالك، الناظم لكتاب «الألفية في تدوين المقاصد النحوية والصرفية». ولد ببلد جيان من بلاد الأندلس سنة 601 هـ، وقدم دمشق الشام، وتصدر بها الإقراء، ثم جاء إلى حلب وتصدر بها أيضا، واشتغل بفقه الشافعي، وكان كثير العبادة، حسن السمت. أخذ عنه جماعة منهم: الفاضل النووي كما ذكره الشمني في «حاشية كتاب المغني»، قلت: وله شيخ جليل هو ابن يعيش الحلبي، يعني به الشيخ موفق الدين يعيش بن علي. ذكر ابن إياز في أوائل شرح التصريف أنه أخذ عنه. وأما تصانيفه فرأيت في تذكرة الشيخ تاج الدين بن مكتوم أن بعضهم نظمها في أبيات (28 بيتا). قال الشيخ تاج الدين: «وقد أهمل أشياء أخر من مؤلفاته فذيلت عليها».

ورأيت في بعض المجاميع الموقوفة بخزانة محمود فتاوى له في العربية، جمعها له بعض طلبته، وقد نقلتها في تذكرتي، ثم في «الطبقات الكبرى» في ترجمته. وله مجموع يسمى «الفوائد في النحو» وهو الذي لخص منه التسهيل. ذكره شيخنا قاضي القضاة عبد القادر بن أبي القاسم المالكي، في أول «شرح التسهيل». وله أيضا «شرح الجزولية» و«شرح الخلاصة» وكتاب «سبك المنظوم وفك

المختوم» و«المقدمة الأسدية» وضعها باسم ولده تقي الدين أسد. وقد وصل في شرح تسهيله إلى باب مصادر الفعل الثلاثي وكمل عليه ولده. 8/76-79.

* رقم 690: الإمام ابن الإمام في فنون العربية والأصول والأحكام، بدر الدين محمد بن جمال الدين محمد بن مالك الجياني الشافعي. هو النحوي ابن النحوي الملقب بابن الناظم، صاحب شرح ألفية أبيه البارع المتقدم. ذكره الحافظ السيوطي أيضا في «طبقات النحاة». وكان اللعب يغلب عليه، وعشرة من لا يصلح. وكان إماما في مواد النظم من النحو والمعاني والبيان والعروض والبديع، ولم يقدر على نظم بيت واحد بخلاف والده.

وله من التصانيف شرح ألفية والده، وشرح كافيته، وشرح لاميته، وتكملة شرح التسهيل لم يتمه، وكتاب «المصباح في اختصار المفتاح» في المعاني. قلت: وهو الذي اختصره، ثم شرح مختصره محمد بن يعقوب بن إلياس الدمشقي المعروف بابن النحوية صاحب «شرح ألفية ابن المعط» وغيره.

مات بالقونج في دمشق يوم الأحد ثامن المحرم سنة 686 هـ وتأسف الناس عليه. ومن جملة المناسب في هذا المقام الإشارة إلى ذكر جماعة من شراح الألفية، كما هو دأبنا في غالب أبواب هذه التذكرة الأسلافية، من الجمع بين الأشباه والنظائر تأليفا للخواطر، وذخرا لليوم الآخر، فنقول: ومن جملة أولئك، بل ومن أكابر من تصدى لذلك

الحافظ السيوطي، ومحمد بن أحمد ابن جابر النحوي الأندلسي المعروف ابن جابر الأعمى. وأما من علماء الشيعة فلم أظفر بمن شرح هذه الألفية إلا على المولى عبد الله بن شاه منصور القزويني مولدا الطوسي مسكنا. 83-81/1.

* رقم 696: الإمام المتمهر المرضي أثير الدين محمد بن يوسف الجياني الأندلسي النفزي المكنى بأبي حيان النحوي.

كان من أقطاب سلسلة العلم والأدب، وأعيان المبصرين بدقائق ما يكون في لغة العرب، مقدما عندهم على معظم أساتيذ هذه الشؤون، ومسلما بينهم في جملة ما وصفه في أمثال هذه الفنون، وهو أكثرهم تذكارا في كتب أرباب النحو والتصريف، وأشهرهم تكرارا على فوائد المدارسة والتآليف. وكان أوفرهم رواية عنه وعناية بتحقيقاته هو الفاضل السيوطي في أغلب مطولاته وتذييلاته.

ولد سنة 654 هـ. قال الادفوي: وكان يفخر بالبخل كما يفخر الناس بالكرم. وكان ثبتا صدوقا حجة سالم العقيدة. ومال إلى مذهب أهل الظاهر وإلى محبة علي بن أبي طالب عليه السلام، كثير الخشوع والبكاء عند قراءة القرآن. وله من التصانيف «البحر المحيط» و«إتحاف الأديب بما في القرآن من الغريب»، و«التذييل والتكميل في شرح التسهيل»، ومطول الارتشاف ومختصره، و«التذكرة في العربية»، و«التقريب»، و«مختصر المغرب»، و«التدريب» في شرحه، و«المبدع في

التصريف»، و«غاية الإحسان» في النحو، و«الارتضاء في الضاد والظاء، و«عقد اللآلئ» في القراءات على وزن الشاطبية وقافيتها، و«الحلل الحالية في أسانيد القراءات العالية»، و«نحاة الأندلس»، و«الأبيات الوافية في علم القافية» ،«الوهاج في اختصار المنهاج» للنووي وغير ذلك. ومما لم يكمل «شرح الألفية»، و«نهاية الإغراب في التصريف والإعراب»، وأرجوزة «نور الغبش في لسان الحبش» وكتاب تواريخ أهل العصر. مات في صفر سنة 745 هـ. 8/90-92 .

* رقم 753: الشيخ أبو الحسن زين الدين يحيى بن معط بن عبد النور الزواوي المغربي الحنفي، صاحب ألفية النحو التي يشير إليها ابن مالك الطائي في مفتتح كتاب الألفية. كان إماما مبرزا في العربية، شاعرا محسنا، ذكره صاحب «بغية الوعاة». ولد سنة 564 هـ، ومات في سلخ ذي القعدة سنة 628 هـ بالقاهرة. 8/214.

* رقم 758: الشيخ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي الأندلسي المعروف بابن عبد البر صاحب كتاب «الاستيعاب في بيان ترجمة الآل والأصحاب». كان حافظ ديار المغرب، سنيا أشعريا متعصبا ناصبيا!! وتوفي ابن عبد البر المذكور سنة 463 هـ. ومن مصنفاته أيضا كتاب سماه العقد. 8/222-223.

خاتمــة :

إن مقصدي هو أن أنوص باستخراج أعلام المغرب والأندلس من كتاب «روضات الجنات» للعلامة الميرزا الأصبهاني، وأن أوفي بعهد التعريف بطرائق معالجة علماء إيران لتراجم الغرب الإسلامي[3]. وحري بي التذكير أن في «روضات الجنات» كثيرا من الوهم والإيهام ولكن ليس في نيتي في هذا المقام على الأقل، تنقيح المختلط أو تعديل الزيغ أو تقويم الميل.

*****

الهوامش :

(1) «روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات» العلامة الميرزا محمد باقر الموسوي الخوانساري الأصبهاني/ تحقيق: أسد الله إسماعيليان. المطبعة الحيدرية - طهران - 1390 هـ.
(2) مقدمة المحقق: و، ز، ح.
(3) فرغ العلامة الميرزا من كتابه في 2 ذي الحجة سنة 1286 هـ.

*****

ملامح أسلوبية في تفسير «الكشاف» للزمخشري

محمد بوحمدي(*)

تعتبر كتب التفاسير شعبة أخرى من شعب الدراسات القرآنية، تدور حول كتاب الله عز وجل، ولعلي لا أقول جديدا إذا قلت: إن أهم النظريات البلاغية وأجلها قيمة وأكثرها ألقا انما نشأ في ظلال القرآن وفي رحاب الدراسات القرآنية. وتحفل التفاسير بمادة علمية غزيرة وضخمة ومتنوعة المشارب والاختصاصات: ففيها البلاغة والنحو والقراءات وعلم الكلام، والتصوف، والشعر، والأخبار، والقصص وغيرها، كما أن من التفاسير ما يمثل تجربة رائدة وفريدة في مجال مناهج تحليل النص، ما احوجنا إلى استلهامها اليوم بعد أن جربنا الكثير من المناهج المعاصرة فأفضت بنا إلى متاهات وإلى فراغ منهجي، وإلى فساد اللغة وتشويه الفكر، ولم نجن منها غير الخيبة والخواء.

ولو أننا قارنا بين تفاسير القرآن الكريم وبين شروح الشعر القديم لوجدنا أن التفاسير تتميز بالغنى والتنوع والعمق والشموخ، وهي سمات لا تتوفر في شروح الشعر، وربما يكمن السبب في أمور ثلاثة :

(*) أستاذ جامعي، كلية الآداب، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، ظهر المهراز، فاس .

1 - شموخ النص القرآني أو إعجازه الفني والبلاغي.
2 - عمل المفسر عمل يراد به وجه الله غالبا، مما يحفزه على أن يستفرغ جهده في البحث والتدبر، وألا يدخر جهدا في الجد والاجتهاد تقربا إلى الله وزلفى، بمعنى أن الحافز الديني كان وراء الشموخ الفني والعمق الذي تتميز به الكثير من التفاسير. إن فراغ النفس من شواغل الدنيا وإقبالها على الله عز وجل يجعل المرء أقدر على فهم أسرار الوحي وألطاف التنزيل.
3 - النص القرآني جزء من الحياة اليومية للإنسان المسلم، أو بالأحرى للعالم المفسر، فهو يقرأه عدة مرات في اليوم مما يتيح له امكانية التدبر والتأمل، وإعادة النظر، على عكس النص الشعري، فحضوره في الحياة اليومية متقطع إذ يرتبط بأوقات معينة كأوقات الدرس والكتابة أو التأليف، أو المرح والترفيه. أريد أن اخلص من هذه المقارنة السريعة إلى أن القراءة في كتب التفاسير أجدى وأفيد من القراءة في شروح الشعر بالنسبة للمشتغلين بالدراسات الأدبية، ففيها كل معجب ورائق. إننا نحن شداة الأدب ودارسيه أحوج من غيرنا إلى تفاسير القرآن، نتفيأ ظلالها ونستروح نسماتها، ومن أهم هذه التفاسير الكشاف للزمخشري.

ذكر الزمخشري (ت 538 هـ) في مقدمة الكشاف[1] أنه ألف هذا التفسير استجابة لرغبة معاصريه الذين ألحوا عليه في اتمام هذا العمل حين استمعوا إلى نماذج من تفسيره للقرآن الكريم، إذ كانت تأخذهم النشوة ويغمرهم الفرح والسرور حين يقرأ عليهم بعض

محاولاته في تفسير كتاب الله عز وجل، والواقع أنه قول حق، فالقارئ المعاصر لا يملك نفسه من الاعجاب لمهارة الزمخشري وقدرته الفائقة في الكشف عن أسرار الجمال القرآني، وسيلته في ذلك معرفته العميقة بدقائق النحو والبلاغة، وخاصة علم المعاني الذي يهتم بدراسة خواص التراكيب، غير أن ما يزعج في تفسير الزمخشري، وقد يفسد على القارئ متعته، هو محاولاته المتكررة في حمل بعض الآيات القرآنية على غير محملها الصحيح. صحيح أن للقرآن ظاهرا وباطنا، وان له مستويات متعددة من القراءة ووجوها شتى من التأويل[2]، إلا أنه ينبغي الا يشتط المفسر في التأويل، وأن يحمله على وجهه الذلول.

إن الزمخشري يلوي أعناق التراكيب، في بعض الأحيان، من أجل أن يستقيم له المعنى الذي يسعى إلى استخراجه، وان ينسجم مع مفاهيمه الاعتزالية الخمسة، فالزمخشري، كما هو معلوم، معتزلي متشدد، ويكفي أن نقف عند دعائه الذي يختم به تفسير سورة الاخلاص حتى ندرك هذه الحقيقة، يقول في دعائه: اللهم احشرنا في زمرة العالمين بك، العاملين لك، القائلين بعدلك وتوحيدك، الخائفين من وعيدك...

إن هذا الدفاع الملتهب عن الفلسفة الاعتزالية من خلال النص القرآني قد لا يعني أي شيء بالنسبة للقارئ المعاصر، الا أنه يعني الكثير بالنسبة للانسان المسلم في القرون: الثالث والرابع والخامس، الهجرية. لقد كان الصراع المذهبي على أشده، وهو صراع اتخذ أبعادا سياسية ودينية وثقافية، ولا يمكن فهمه إلا بوضعه في سياقه التاريخي، وهذا موضوع آخر، فليس القصد الآن، إبراز

المنحى الاعتزالي للزمخشري في كشافه، ولكن النية تتجه إلى واد آخر، هو رصد بعض الملامح الأسلوبية المتميزة في الكشاف، وتجليتها دفعا لما قد يتوهم من أن الأسلوبية من صميم الحداثة، وأنها علم جديد وطريف وغير مسبوق، فقد عرفها علماؤنا الافذاذ، على الأقل، من حيث الممارسة والتطبيق من أمثال عبد القاهر الجرجاني، وابن قيم الجوزية في التفسير القيم، والسهيلي في الروض الأنف، وأحمد بن ابراهيم الغرناطي في ملاك التأويل. غير أن أوضح من طبق نتفا من المنهج الأسلوبي هو الزمخشري، ولست أزعم أن هذا العالم الجليل يمتلك وعيا نظريا كاملا عن هذا المنهج، إلا أن متابعة تفسيره لكتاب الله عز وجل الموسوم بالكشاف، تكشف عن ملامح اسلوبية بارزة منها:

1 - تفسيره لمختلف الظواهر الأسلوبية في ضوء مفهوم الاختيار من امكانيات تعبيرية شتى، إن على مستوى المعجم أو التركيب أو الصرف. إن امكانية الاختيار بين بديلين أسلوبيين أو أكثر هو جوهر المفهوم المعاصر للأسلوب[3]، وليس الأسلوب الجيد سوى اختيار الكلمات المناسبة[4]. إن التعبير المؤثر والمصيب للهدف على نحو مضبوط ودقيق يتطلب أن تختار الألفاظ الأكثر ملاءمة بعناية وترو، الألفاظ التي تفي بالغرض وتسعف في التعبير عما يراد التعبير عنه، تلك قاعدة بسيطة وسهلة، ولكنها ممتنعة على مستوى التطبيق والممارسة، وتكمن الصعوبة في كيفية الاهتداء إلى الكلمات المناسبة وتمييزها من غيرها.

يقدم الترادف في اللغة أبرز المجالات التي يتحقق فيها هذا الاختيار[5]، فاذا امكن التعبير عن معنى باكثر من لفظة فإن

الكاتب يختار أدقها وأنسبها للسياق، وقد يختار كلمة على أخرى رغم انهما تؤديان نفس المعنى لمجرد تجنب التكرار. ونلمس حضور مفهوم الاختيار في الكشاف بشكل واضح وجلي، فالزمخشري ما ينفك يتساءل: لم قيل كذا، ولم يقل كذا، أو: هلا قيل كذا، ولا يفوته في جميع الأحوال أن يلاحظ أن ماقيل أجود مما لم يقل، وان هذا الوجه التعبيري المستعمل في كتاب الله عز وجل أصح الوجوه الممكنة، وأكثرها سدادا وألطفها وقعا، وأخلدها تأثيرا، وأسرعها نفاذا إلى القلب :

قال في تفسير قوله تعالى: « مثلهم كمثل الذي استوقد نارا فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون ».

فإن قلت: هلاقيل: ذهب الله بضوئهم، لقوله: فلما أضاءت، قلت: ذكر النور أبلغ لأن الضوء فيه دلالة على الزيادة، فلو قيل: ذهب الله بضوئهم لاوهم الذهاب بالزيادة وبقاء ما يسمى نورا، والغرض إزالة النور عنهم رأسا، وطمسه أصلا، ألا ترىْ كيف ذكر عقيبه: وتركهم في ظلمات لا يبصرون، والظلمة عبارة عن عدم النور وانطماسه، وكيف جمعها، وكيف نكرها، وكيف اتبعها ما يدل على أنها ظلمة مبهمة لا يرى فيها شبحان، وهو قوله: لا يبصرون ». يتساءل الزمخشري تساؤل العارفين الواقفين على أسرار القرآن العظيم وقليل ماهم: لم جاءت الآية على هذا النحو: «ذهب الله بنورهم»، مخيبة لأفق الانتظار عند المتلقي الذي كان يتوقع مجيئها على هذا النحو: «ذهب الله بضوئهم» لقوله: فلما أضاءت.

ويجيب بأن سر اختيار النور على الضوء أو الضياء، أو مقتضى العدول عن الأول إلى الثاني مقتضى دلالي، فالنور والضوء من حقل دلالي واحد إلا أن بينهما فرقا معنويا دقيقا لا يكاد يرى وقل من يلمحه، فالإضاءة فرط الإنارة، مصداقا لقوله تعالى: «هو الذي جعل الشمس ضياءً والقمر نوراً»(7).

كما يستوقفه حذف المفعول به في قوله تعالى: «لا يبصرون». فيقول: «والمفعول الساقط من لا يبصرون من قبيل المتروك المطرح الذي لا يلتفت إلى إخطاره بالبال، لا من قبيل المقدر المنوي، كأن الفعل غير متعد أصلا نحو: يعمهون في قوله: ويذرهم في طغيانهم يعمهون»(8).

فالزمخشري يتنبه إلى أن حذف المفعول به في هذا المقام اختيار أسلوبي جمالي هدفه التركيز على الحدث (نفي الإبصار)، وحصر الاهتمام فيه دون غيره، ويلتمس له أشباها ونظائر في القرآن الكريم، فيذكر منها: «ونذرهم في طغيانهم يعمهون»، و«هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون»(9). إن الحذف في تلك المقامات أبلغ من الذكر، وهو اختيار جمالي متعمد ومقصود.

وفي معرض تفسيره لقوله تعالى: «يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت»، فإن قلت: رأس الأصبع هو الذي يجعل في الأذن، فهلا قيل: أناملهم. قلت: هذا من الاتساعات في اللغة التي لا يكاد الحاصر يحصرها، كقوله: فاغسلوا وجوهكم وأيديكم - فاقطعوا أيديهما، أراد البعض الذي هو إلى المرفق والذي إلى الرسغ، وأيضا ففي ذكر الأصابع من المبالغة ما ليس في ذكر الأنامل»(10).

نراه يعلل اختيار الأصابع على الأنامل بعلتين هما:

1 – انه اسلوب جار على طريقة العربية في الاستعمال أي أنه مجاز مرسل.

2 – تحقيق المبالغة بمعنى أن التعبير بالأصابع أقوى وأبلغ من التعبير بالأنامل، لأن فيه إشعارا بأنهم يبالغون في إدخال أصابعهم في آذانهم فوق العادة المعتادة في ذلك، فرارا من شدة الصوت.

2 – مفهوم القارئ الاستثنائي المتميز Superreader :

إن الصعوبة الأساسية في دراسة الأسلوب في أنه نتاج مختلف عناصر النص المعجمية والتركيبية والصرفية والايقاعية، وقد عبر بعضهم عن هذه الفكرة بقوله: ليس الأسلوب خاصية معزولة عن الكتابة، إنه الكتابة ذاتها[11]. لذلك، فإن القارئ العادي ليس في مقدوره التعرف على السمات الأسلوبية للنص، بل لابد من نوع معين من القراء هو القارئ الحصيف المتميز الذي يعرف على نحو مثالي ثلاثة أشياء: يعرف نوع التراكيب التي تمتلكها اللغة، ويعرف بالتالي نوع الخصائص التي يتوقع ان تكون لها دلالة أسلوبية، ويعرف نوع السياق الذي ترتبط به سمات خاصة، كما يمتلك تقنيات استنباط هذه السمات بطريقة منهجية[12]، أي أنه قارئ ذو كفاءة أسلوبية عالية له خبرة طويلة بالأساليب، ويستطيع أن يميزها كما يميز الطعوم بطرف لسانه، ودليله في ذلك ذوقه وحساسيته الأسلوبية التي تعني رهافة في الشعور، ومقدرة فائقة على الاحساس بالجمال، وعلى الانفعال بأدق المنبهات الأسلوبية وألطفها وأخفاها..

وهكذا فإن القارئ الذي يستطيع التعرف على الظواهر الأسلوبية في نص ما، هو وحده القارئ الاستثنائي والمتميز، ومن صفاته الجمع بين المعرفة باسرار اللغة، والخبرة بالأساليب، والموهبة. فالمعرفة التي لا تسندها وتعضدها الموهبة ليست بشيء، إذ بامكان القارئ الأسلوبي التحدث عن الوقائع الأسلوبية موضوعيا، ولكن الاهتداء إليها والوقوف عليها لا يكون الا بالموهبة «الحدس». ونجد عند الزمخشري في الكشاف نظيرا للقارئ الأسلوبي الاستثنائي والمتميز، فهو يرى أن التصدي لتفسير كتاب الله لا يجدي إلا في ظل شروط أساسية، وهي[13]:

1 – البراعة في علم المعاني.
2 – الحافز الديني، بمعنى توفر الرغبة في معرفة لطائف حجة الله، والحرص على استنباط معجزة رسول الله صلى الله عليه وسلم.
3 – الجمع بين التحقيق والحفظ.
4 – التقدم في علم الإعراب.
5 – ان يكون المفسر، مع ذلك كله، مسترسل الطبيعة منقادها، مشتعل القريحة وقادها، يقظان النفس، دراكا للمحة وإن لطف شأنها، متنبها على الرمزة وإن خفي مكانها، لاكزا جاسيا، ولا غليظا جافيا، متصرفا ذا دراية بأساليب النظم والنثر، مرتاضا غير ريض.

والشرط الأخير شرط ذو أهمية بالغة، فقد تجتمع للمفسر كل الأدوات العلمية اللازمة، وقد يكون متبحرا في علوم اللسان، وله في رياض العلوم الدينية أوفى مرتع، وفي حياضها أصفى

مكرع[14]، ويكون مع ذلك عاجزا عن اكتناه أسرار القرآن العظيم، لافتقاره إلى الموهبة أو ما عبر عنه الزمخشري باسترسال الطبيعة واشعال القريحة واتقادها، ويقظة النفس..

إن المعرفة اللغوية (علوم اللسان)، والدينية (أصول الفقه، علم القرآن، علم الحديث، علم الكلام...) والدراية بأساليب النظم والنثر، والموهبة عناصر أساسية يجب تحققها في المفسر الذي يرغب في الظفر ببعض مواقع الحسن ومكامن المزية في القرآن، والاحاطة ببعض أسراره التي لا تنتهي.

وليس الزمخشري بدعا بين القدماء في اشتراطه للموهبة، فالكثير منهم فعل ذلك ، قال السيوطي: «وفيه أن من العلوم التي يحتاج إليها الناظر في كتاب الله عز وجل علم الموهبة، وهو علم يورثه الله لمن عمل بما علم»[15]، وهو علم يحتاج إليه المفسر في الاطلاع على أسرار القرآن لا في أصل فهم معاني القرآن، وفي قدرة الانسان تحصيله بارتكاب الأسباب الموجبة له من العمل والزهد[16]، كما أن ابن القيم في اشارة منه إلى قصور المعتزلة في فهم أسرار القرآن وتعريضه بهم، يقول: وهكذا كل صاحب بدعة، تجده محجوبا عن فهم أسرار القرآن[17]، وذكر الألوسي أن إعجاز القرآن يدرك بالوجدان[18]، والذي يدل على أن المفسرين يفهمون من كلام الله عز وجل بمقدار ما يفاض عليهم اختلاف التفاسير وتنوعها وتباين مراتبها، وتفاوت مستوياتها وأقدارها.

3 – الاحصاء والمقارنة :

تميل الدراسات الأسلوبية المعاصرة إلى الاعتماد على الاحصاء، لأنه وحده الكفيل بابراز ملامح الخصوصية والتفرد، وتحديد

السمات الأسلوبية الخاصة بالشاعر أو الكاتب، غير أن الاحصاء وحده لا يكفي، بل لابد من مقارنة النص المدروس بنصوص أخرى من جنسه معاصرة له، أو سابقة عليه، أو لاحقة له، فنتائج الاحصاء لا تكون مجدية وذات قيمة علمية إلا إذا نظر إليها في ضوء الفوارق وقورنت باستعمالات مماثلة في نفس السياق. وهناك طريقتان أساسيتان للإحصاء، هما[19]:

أ - استعمال الاحصاء الكمي والعددي، وهي الطريقة العلمية الجادة، ونعني بها ترجمة الحقائق والمعطيات اللغوية في النص إلى أرقام ونسب.

ب - استعمال عبارات ذات أساس عددي موضوعي مثل: نادرا، بكثرة أحيانا، بمعنى أن هذه العبارت لها دلالة رقمية من حيث القلة والكثرة.

وقد استعمل المفسرون الطريقتين معا، وإن كان استعمالهم للطريقة الأولى أقل شيوعا وأندر استعمالا، ومن نماذجها البيانات الإحصائية التي أثبتها ابن كثير في مقدمة تفسيره، قال: «فأما عدد آيات القرآن العظيم فستة آلاف آية ثم اختلف فيما زاد على ذلك على أقوال...»[20]، كما أورد خبرا مفاده أن الحجاج جمع القراء والحفاظ والكتاب، فقال: أخبروني عن القرآن كله، كم من حرف هو؟وعندما أحصوا وحسبوا أجمعوا أنه 340740 حرفا[21].

أما الزمخرشي فلم يستعمل إلا الطريقة الثانية أي العبارات ذات أساس عددي والتي لها دلالة رقمية قلة وكثرة، فقد تساءل، مثلا في معرض تفسيره لقوله تعالى: «يا أيها الناس اعبدوا ربكم

الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون »، تساءل عن سر الاكثار من النداء بهذا الأسلوب «يا أيها » في القرآن بالقياس إلى كلام العرب، وأجاب بأن وراء هذه الكثرة ضروبا من تقوية المعنى وتأكيده، قال: «فإن قلت: لم كثر في كتاب الله النداء على هذه الطريقة ما لم يكثر في غيره، قلت: لاستقلاله بأوجه من التأكيد وأسباب من المبالغة، لأن كل ما نادى به الله عباده من أوامره ونواهيه وعظاته وزواجره ووعده ووعيده... أمور عظام وخطوب جسام ومعان عليهم أن يتفطنوا لها ويميلوا بقلوبهم وأبصارهم إليها وهم عنها غافلون، فاقتضت الحال أن ينادوا بالآكد والأبلغ »[22].

وتحدث في موطن آخر عن دور المثل في إبراز المعنى واظهار الحقائق المحجبة، وأنه لذلك يكثر في كلام العرب، وفي حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفي كلام الأنبياء والحكماء، كما أن الله عز وجل يكثر من ضرب الأمثال في كتابه الحكيم وفي سائر الكتب المقدسة، قال: «ولضرب العرب الأمثال شأن ليس بالخفي في ابراز خبيئات المعاني ورفع الأستار عن الحقائق حتى تريك المتخيل في صورة المحقق، والمتوهم في معرض المتيقن، والغائب كأنه مشاهد، وفيه تبكيت للخصم الألد وقمع لسورة الجامح الأبي، ولأمر ما أكثر الله في كتابه المبين وفي سائر كتبه أمثاله، وفشت في كلام رسول الله صلى الله عليه سلم، وكلام الأنبياء والحكماء، قال الله تعالى: وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون. ومن سور الانجيل سورة الأمثال »[23]. وهكذا نلاحظ أن الزمخشري يحصي الظاهرةالأسلوبية ويقارنها بمثيلتها في كلام

العرب أو في الكتب المنزلة كالانجيل[24]، فالاحصاء والمقارنة متلازمان في الكشاف ويعدان من الأسس الكبرى لمنهج التفسير عند الزمخشري.

4 - اطراد الظاهرة الأسلوبية :

لاحظ الزمخشري أن الظاهرة الأسلوبية في القرآن الكريم تطرد باستمرار، ولا تتخلف أبدا مهما تعددت المواقع وتنوعت، إذ تظهر أنماط من الاستخدام اللغوي في أماكن خاصة كتفضيل متكرر لنوع معين من التراكيب أو فئة معينة من المفردات أي أن المساقات المتماثلة تقتضي أوضاعا لغوية متماثلة أو متقاربة. فأسلوب المنادى «يا أيها الناس» لا يرد إلا في سياق الخطاب لكفار مكة، كما ان: «يا أيها الذين آمنوا» لا يجيء الا في سياق الخطاب للمومنين، قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى: «يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون» وبلغنا باسناد صحيح عن ابراهيم عن علقمة ان كل شيء نزل فيه: «يا أيها الناس فهو مكي، ويا أيها الذين آمنوا فهو مدني، فقوله: يا أيها الناس اعبدوا ربكم خطاب لمشركي مكة»[25].

والمراد بالمكي ما وقع خطابا لأهل مكة والمدني ما وقع خطابا لأهل المدينة، لان الغالب على أهل مكة كان الكفر فخوطبوا: ياأيها الناس، وكان الغالب على أهل المدينة الايمان فخوطبوا: يا أيها الذين آمنوا[26].

وقال في تفسير قوله تعالى: «فأوحينا إليه أن اصنع الفلك بأعيننا ووحينا، فإذا جاء أمرنا وفار التنور فاسلك فيها من كل

زوجين اثنين وأهلك الامن سبق عليه القول منهم: جيئ بعلى مع سبق الضار، كما جيئ باللام مع سبق النافع، قال تعالى: إن الذين سبقت لهم منا الحسنى، ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين، وقوله تعالى: لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت»[27].

كما أشار إلى ظاهرة اسلوبية أخرى تتردد في كتاب الله عز وجل وهي طي ذكر النساء في أكثر القرآن لأن المرأة تبع للرجل يجري عليها ما يجري عليه فهي شقيقته في الأحكام[28]، ومعنى ذلك أن للقرآن منطقا واحدا ونظاما بديعا لا يختل أو ينكسر، وتلك حجة باهرة على أن القرآن من عند الله» «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا»[29]، فليس الهدف من تفسير القرآن تفسيرا اسلوبيا، هدفا جماليا خالصا، واستمتاعا فنيا مجردا، بل الهدف خدمة العقيدة واثبات اعجاز القرآن.

*****

الهوامش

(1) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الاقاويل، ص، ن.
ومعه حاشية السيد الشريف، وحاشية الانصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال للامام الاسكندري المالكي. انتشارات أفتاب – تهران.

(2) قال ابن عباس: القرآن ذو شجون وفنون، وظهور وبطون، لا تنقضي عجائبه من أوغل فيه برفق نجا، ومن أوغل فيه بعنف هوى.
روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني 6/1 للألوسي، دار احياء التراث العربي. بيروت/لبنان.

(3) Semantics, an introduction to the Science of meaning, P: 151. Stephen Ullman.

(4) نفسه.

(5) نفسه.

(6) الكشاف 74/1

(7) سورة يونس، الآية 5 .

(8) الكشاف 75/1 .
(9) سورة الزمر، الآية 9.
(10) الكشاف 84/1.
(11) Modern Rhetoric, p 249. Brooks and Warren,
(12) Investigating English Style, p. 12. David Gystal and Perck Davy.
(13) من مقدمة الكشاف، ص: ن.
(14) روح المعاني للألوسي 6/1 .
(15) الإتقان في علوم القرآن 181/2، للسيوطي، ط 1370/3 هـ 1951 مصر.
(16) نفسه.
(17) بدائع الفوائد م 1 / ج 96/1 .
(18) روح المعاني 6/1 .
(19) التحليل اللغوي الأسلوبي، منهج وتطبيق: 19، عبد الرحيم الرحموني ومحمد بوحمدي، الطبعة الأولى 1994 . مطبعة الليدو - فاس.
(20) تفسير ابن كثير 8/1، دار الفكر، بيروت 1401 هـ، 1981 م.
(21) نفسه.
(22) الكشاف 90/1 .
(23) نفسه 72/1 .
(24) يكثر الزمخرشي من المقارنة بين القرآن والانجيل، وربما يرجع السبب إلى أن الطاعنين في الاسلام وفي كتاب القرآن، والذين يستهدفهم الزمخرشي في رده، هم النصارى خاصة، من ذلك قوله: «ولقد ضربت الامثال في الانجيل بالأشياء المحقرة كالزوان والنخالة، وحبة الخردل، والحصاة، والأرضة، والدود، والزنابير». 112/1 (الكشاف).
(25) الكشاف 89/1 .
(26) الكشاف 89/1 . الهامش 1 .
(27) الكشاف 184/1 .
(28) الكشاف 124/1 .
(29) سورة النساء، الآية : 82 .

*****

قراءات

دراسات ومباحث في تاريخ الأندلس عصري الخلافة والطوائف للأستاذ أحمد الطاهري

قراءة وتقديم بوشتى السكيوي(*)

تعزز مجال الدراسات والأبحاث في تاريخ الأندلس وحضارتها بصدور كتاب جديد عن مطبعة النجاح الجديدة بالدار البيضاء (1993)، للباحث الجاد الأستاذ أحمد الطاهري، بعنوان دراسات ومباحث في تاريخ الأندلس - عصري الخلافة والطوائف. وهو الكتاب الثالث للمؤلف بعد كتابيه: عامة قرطبة في عصر الخلافة دراسة في التاريخ الاجتماعي الأندلسي، الذي طبع بالرباط سنة 1989، والتاريخ الأندلسي من خلال النصوص، الذي ألفه بالاشتراك وقد طبع بالدار البيضاء سنة 1991.

والكتاب موضوع القراءة / الدراسة - كما يدل عنوانه، وتفحص مقدمته - هو عبارة عن «مجموعة من المباحث التي تتعلق بتاريخ الأندلس، وهي في مرحلة الذروة خلال القرنين

(*) أستاذ جامعي، كلية الآداب، المحمدية، جامعة الحسن الثاني.

الرابع والخامس للهجرة (العاشر والحادي عشر للميلاد)»[1]. هذه الأبحاث قد أنجزها المؤلف في الأصل للمساهمة بها في ندوات وملتقيات علمية أقيمت في عدد من الكليات المغربية. كما أن بعض هذه الأبحاث - وعددها ثمانية - قد سبق نشرها في بعض المجلات المتخصصة. وعلى الرغم من كونها قد «أنجزت متفرقة زمنا... خلال السنوات الست الأخيرة»[2]، فهي تتناول في معظمها مجالا واحدا: هو تاريخ الأندلس وحضارتها خلال القرنين الرابع والخامس للهجرة. وهكذا نقرأ في الكتاب المواضيع التالية[3].

1 - طبقة العامة في المجتمع الاسلامي - إمكانية البحث من خلال النموذج الأندلسي.
2 - أدب لحن العوام بالمغرب والأندلس - قراءة وتقويم.
3 - قراءة توثيقية في كتاب نفح الطيب - نصوص التاريخ الاقتصادي، الاجتماعي والحضري.
4 - الرحلة التجارية الأندلسية من خلال كتب التراجم والطبقات.
5 - قرطبة في عصر الخلافة - النموذج الأمثل للنمو الحضري بالغرب الإسلامي.
6 - التشريع الفقهي بالأندلس في مواكبة التطور العمراني والحضري.
7 - العامة والاتجاهات الفكرية بالأندلس في عصر الخلافة.
8 - المناخ الثقافي والتطورات الفقهية بالأندلس خلال عصر الطوائف.

وهذه المواضيع - برغم تنوعها - ينظم أفكارها وأطروحاتها خيط رفيع، جعلها في النهاية أبحاثا أو فصولا - كما سماها

المؤلف - منسجمة ومتكاملة، لخدمة تصور واحد، ومسار متميز في حقل الدراسات التاريخية، وفق منهج مضبوط هو «المنهج الإجتماعي التاريخاني»[4]. وقد اجتهد الباحث الأستاذ الطاهري منذ سنوات ومازال لترسيخ قدمه في هذا المسار الخصب من جهة، والمحفوف بالمزالق والمتاعب من جهة أخرى، قصد الوصول إلى دراسة علمية دقيقة للتاريخ الاجتماعي الأندلسي خلال عصري الخلافة والطوائف، مبنية على حقائق موثقة، ومؤيدة بنصوص دالة، مستقاة من مختلف المصادر والمظان المطبوعة أو المخطوطة، المباشرة منها وغير المباشرة، التي ظل بعضها مهمشا من طرف الباحثين في المجال نفسه، على الرغم من أهميته القصوى في إضاءة كثير من الزوايا المظلمة لهذا الموضوع، وإظهار معالمه المطموسة، ككتب النوازل، والطبقات، والملل والنحل، والفلاحة، والفقه... «وغيرها من الكتب والمظان التي طالما أغفلها دارسو التاريخ المحدثون»[5]. وهو موضوع يدخل في إطار مشروع علمي طموح يتعلق بدراسة متأنية للطبقات الاجتماعية الدنيا، ومدى مساهمتها في صنع التاريخ السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي والعمراني «لكافة حواضر العالم الإسلامي الوسيط»[6]. وقد كان للأستاذ الطاهري شرف وضع اللبنة الأولى في بناء هذا المشروع منذ أوائل الثمانينيات، برسالته الجامعية الرائدة التي أنجزها بإشراف الأستاذ الدكتور محمود إسماعيل حول موضوع «عامة قرطبة في عصر الخلافة».

والكتاب الذي نقدمه للقراء في هذه القراءة النقدية المتواضعة يقع في 144 صفحة من القطع المتوسط، وقد كان بالإمكان أن تبلغ

صفحاته رقما أكبر بكثير من الرقم المذكور، لو أن الأستاذ الطاهري قام بتحليل كل الأفكار التي أوردها - وهي كثيرة - وبسط القول في توضيحها، وناقش النصوص والآراء المستشهد بها، ورصد أبعادها بالشكل الذي كان يجب أن تناقش به وتبسط، ولكنه لم يفعل - مع الأسف - إلا نادرا، الأمر الذي جعل كتابته مكثفة إلى درجة الغموض أحيانا، وأفكاره مزدحمة ومتداخلة بشكل مقلق، ومعيق لمتابعة القراءة، وفهم ما يريد الباحث الدفاع عنه وإثباته. وهو منهج في الكتابة قد يحول دون الاستفادة من الكتاب، إذا لم يتسلح القارئ المهتم بالموضوع بالصبر والأناة، والخبرة الكافية. ولا أبالغ إذا قلت: إنني كنت في كثير من الأحيان - وأنا أقرأ فصول هذا الكتاب - أضطر إلى إعادة ما قرأت أكثر من مرة، لتأمل ما يطرحه المؤلف من أفكار جريئة، وما يثيره من قضايا متنوعة وشائكة أحيانا، يحتاج كل منها إلى تأمل هادئ، وتحليل مستفيض، ومناقشة متأنية، وتوثيق أكثر دقة... بل إنني كنت أضطر في كثير من الأحيان أيضا إلى القيام بتحقيق أصل الفكرة في مصادرها، من أجل ربطها بسياقها، والتأكد من سلامة أوزيف طرحها، ومدى مشروعية تبنيها. وذلك بقصد إدراك البعد النظري والمفاهيمي الذي يريد الباحث الدفاع عنه - كما قلنا - وتمثل الخلفية الفكرية التي تكمن وراء كل ما يريد إثباته. ولا يخفى ما في هذه العملية المركبة من جهد فكري، ومعاناة قاسية، قد يجد فيها الباحث المتمرس لذة تعينه على تحملها، إلا أنها قد تنفر القارئ العادي، وتفوت عليه فرصة الاستفادة من الكتاب، وهو أمر غير محمود. ومما يزيد مهمة قارئ/ناقد هذا الكتاب صعوبة، هو غزارة النصوص المستشهد بها، وتنوع مصادرها. إذ يحرص الأستاذ

الطاهري - كما عودنا في كل أبحاثه - أشد الحرص على توثيق أفكاره، وتعزيز آرائه بعدد من النصوص والشواهد المقتبسة من عشرات المصادر العربية والأجنبية، المطبوعة والمخطوطة، التي يحيل عليها بكثرة في حواشي الكتاب، وهو أمر إيجابي ومطلوب في كل بحث علمي جاد، على أساس أن تحترم شروط التعامل مع النصوص، وتراعى الأمانة العلمية عند الاستفادة منها. فنحن إذن أمام كتاب غزير المادة متنوع المواضيع، يطرح صاحبه فيه، وبشكل مكثف - كما أشرنا - عددا من القضايا الهامة، والأفكار الجريئة في دراسة المجتمع الأندلسي خلال عصري الخلافة والطوائف. ولكنه قد شابته كثير من النقائص والهنات، وتسربت إلى مختلف مباحثه جملة غير قليلة من الأخطاء والأوهام، الناتجة عن التسرع في إصدار الأحكام - أحيانا - وتبنيها دون تثبت أو تمحيص، وهذا أمر يخل بالموضوعية العلمية التي يجب أن يتحلى بها كل باحث. وسنحاول فيما يلي رصد تلك النقائص والأخطاء، ومناقشتها، والتنبيه على وجه الالتزام بالموضوعية العلمية الصارمة، التي قد تقود إلى تسجيل بعض الحقائق المرة، ومن ثم إلى إصدار بعض الأحكام القاسية، والتي كنت أتمنى صادقا أن لا أجد مبررا لاصدارها(7).

ونظرا لتقاطع القضايا الفكرية بالقضايا المنهجية في الكتاب وتعالقها، فإننا سندرجها مرتبة حسب أهميتها وخطورتها، دون تمييز بين ما هو منهجي وما هو فكري.

I- طريقة التعامل مع النصوص المستشهد بها في الكتاب.

قلنا آنفا: إن الأستاذ الطاهري يحرص أشد الحرص على تدعيم أفكاره وتعزيز آرائه في هذا الكتاب بعدد كبير من النصوص والشواهد المستقاة من مختلف المصادر والمظان، وهي ميزة حميدة إذا توفرت في أي بحث - لاشك - أنه سيكون من أنجح البحث، وأكثرها علمية ومصداقية، على شرط أن يوظف صاحبه تلك النصوص والشواهد بشكل سليم، ويتعامل معها بأمانة وصدق. ترى هل راعى السيد الباحث هذا الشرط، وحرص على تطبيقه؟ وهل التزم بالموضوعية في اقتباس الشواهد واستعمالها؟ الواقع أن القارئ يصدم ويصاب بخيبة كبيرة عندما يرجع إلى المصادر المحال عليها لكثير من النصوص والشواهد المستشهد بها في الكتاب، ويكتشف أن الباحث قد أساء استعمالها على عدة مستويات، وتصرف فيها - أحيانا - بشكل يطعن الأمانة العلمية في الصميم، ويشكك في قيمة مقولاته وأفكاره. ويمكن حصر هذا التصرف في المستويات التالية :

1- صنع الشواهد الملائمة :

يعمد الباحث - أحيانا - من أجل إقناع القارئ بما يدافع عنه من أفكار إلى تكييف معنى النص المحال عليه، وتغيير دلالته الأصلية، وذلك إما بالتمهيد له بعبارات موجهة، توهمك أنها تترجم بإيجاز ما استغنى عنه من كلام، وإما القيام بحذف بعض الكلمات والجمل التي لا تخدم المراد، ثم حصر باقي النص بين قوسين، وبذلك يحصل على شاهد مؤيد لأطروحته، وهذا التصرف

نجد له عدة أمثلة في الكتاب. منها قوله في الفصل الرابع مدافعا عن ظاهرة توكيل التجار من طرف الملوك والقضاة، وغيرهم من رجالات الدولة، قصد تحريك أموالهم: «يذكر الخشني: أن قاضي الجماعة سليمان بن أسود كاشف أحد الثقات. ودله على باب التجر وحضه عليه... ثم دعاه فأودعه خمسة آلاف دينار، وقال له: حركها واتجر بها»(8). انتهى. وبذلك يطلعنا - حسب مضمون النص - أن قاضي الجماعة المذكور قد كلف أحد ثقاته من التجار خفية بتحريك أمواله نيابة عنه في التجارة، ومن ثم يقنعنا بصحة أطروحته. إلا أننا بعد الرجوع إلى النص الأصلي نجده مقتبسا من ترجمة القاضي: الحبيب أحمد بن محمد بن زياد اللخمي، الذي أطنب الخشني في الثناء عليه، وفي وصفه بالورع والاستقامة، والتشدد في إقامة الأحكام، ثم قال عنه أيضا: إنه «كان بصيرا بالتجر، عارفا بوجوهه. قال لي بعض الشيوخ: إنما كانت المنّة على الحبيب في ماله للقاضي سليمان بن أسود، فإنه كان يعنى بالحبيب عناية شديدة، وكان الحبيب في مبتدا أمره لامال له، فدعاه سليمان فوعظه ووصاه بالنظر لنفسه، والاكتساب لها، وعرّفه بحرمة المال وجسيم منفعته، ودله على باب التجر وحضه عليه، فقال له الحبيب: إن التجر لا يكون إلا بمال، وأنا لامال لي. فسكت عنه سليمان أياما، ثم دعاه فأودعه خمسة آلاف دينار، وقال له: حركها واتجر بها لنفسك، فكانت نصاب ماله، ومفتاح كسبه»(9). هذا هو النص الأصلي، حرصت على إيراده كاملا دون حذف أو تصرف، حتى أضع القارئ أمام سياقه العام، وأجعله يدرك الفرق بين معناه الأصلي، والمعنى الذي أراد إيصاله إلينا الأستاذ الطاهري من خلال النص نفسه، ولكن بعد تعديله، وحذف بعض الجمل والعبارات

الأساسية الموجهة للمعنى الحقيقي، وبعد وضع تمهيد مناسب يهيئنا به لتقبل النص المعدل، ومن ثم الاقتناع بأطروحته المشار إليها آنفا. وهكذا نعرف من خلال النص الأصلي أن قاضي الجماعة سليمان بن أسود لم يوكل أحدا - لاسرا ولا علانية - لتحريك ماله، والاتجار به نيابة عنه كما ادعى الباحث، وأن الشخص الذي أعطاه خمسة آلاف دينار على سبيل الوديعة، من أجل الاتجار بها لنفسه، هو القاضي الحبيب أحمد بن محمد بن زياد اللخمي، وقد كان يعنى به عناية شديدة منذ صغره - كما يفهم من ترجمته - وقبل أن يصير قاضيا. إذن فاستعمال الباحث لجملة «كاشف أحد الثقات»، وحذفه كلمة «لنفسك» من النص، بالاضافة إلى حذف الفقرات الأخرى، فيه تضليل مقصود، وتحريف قبيح. ومن الأمثلة التي تصرف فيها على هذا النحو ما نجده في الفصل الرابع نفسه، حيث قال مدافعا عن ظاهرة توكيل التجار أيضا: «استمرت بعدئذ ظاهرة توكيل التجار من طرف الملوك قصد تحريك أموالهم سارية المفعول خلال عصر الطوائف» يكشف عن ذلك أحد التجار بقوله، متحدثا عن ولي نعمته المعتمد بن عباد: «أمر خادما له، فأعطاني ما أعيش من فائدته إلى الآن، فإني انصرفت إلى المرية وكان يعجبني سكناها، والتجارة بها، لكونها ميناء لمراكب التجار من مسلم وكافر فتجرت فيها»[10]. فالباحث - كما نرى - يؤكد أن المعتمد بن عباد كغيره من ملوك الطوائف، كان يوكل التجار عنه في تحريك أمواله. ويستشهد على ذلك بقول أحد التجار - حسب زعمه - وإن كان منطوق النص على علاته لا يعني ما فهمه، ومن ثم فهو غير صالح أصلا لاستجلابه هنا كاستشهاد على ما ذهب إليه. وهذه قضية أخرى تحتاج إلى وقفة خاصة. أما ما نحن بصدده الآن

فهو التنبيه على أن النص المستشهد به، كيف بشكل مناقض تماما لدلالته الحقيقية في سياقه الأصلي، الذي نعرف من خلاله أن صاحب هذا الخبر هو الشاعر الأديب أبو محمد عبد الله بن إبراهيم الحجاري، عم الحجاري صاحب المسهب، إذ كان قد مدح المعتمد بقصيدة منها هذا البيت:

يا ليت شعري ماذا يرتضيه لمن ناداه يا موئلي في جحفل النادي

قال الشاعر: «فلما انتهيت إلى هذا البيت قال (المعتمد): أما ما أرتضيه لك فلست أقدر في هذا الوقت عليه، ولكن خذ ما ارتضى لك الزمان. وأمر خادما له فأعطاني ما أعيش من فائدته إلى الآن... فكان إبقاء ماء وجهي على يديه»[11].

إذن فالشخص المعبر عنه بأحد التجار من طرف السيد الباحث، هو شاعر مداح، وقد وصل إلى درجة الاستجداء ومد اليد، إلى أن أنقذ ماء وجهه المعتمد، وليس تاجرا موكلا من طرفه، لتحريك أمواله وترويج تجارته. وبذلك يتأكد لنا مرة أخرى أن النص المستشهد به قد وجه توجيها مجانفا لحقيقة مدلوله، ومن ثم تصبح الأطروحة المشار إليها دون سند يدعمها. وهناك أمثلة أخرى لهذا النوع مبثوثة في الكتاب[12]، منع من إيرادها كلها الخوف من التطويل.

2 - الاقتطاع الجزئي للنصوص واستعمالها في غير أماكنها.

من التصرفات المخلة بالأمانة العلمية، الشبيهة بما سبق ذكره، لجوء الباحث في كثير من الأحيان أيضا إلى اقتطاع نصوص من

سياقها الأصلي، واستعمالها بعد التحايل عليها كشواهد لقضايا أخرى لا تمت بصلة لما وضعت له تلك النصوص، فمن ذلك مثلا ما أورده في سياق حديثه عن إهمال المؤرخين لأخبار العامة في عصر الخلافة، وتهميش أدوارهم في توجيه الأحداث السياسية والاجتماعية - حسب زعمه - حيث قال: «ويكشف الحجاري عن بعض دوافع هذا الإهمال بقوله: إن مؤلفي هذا الأفق طمحت هممهم عن التأليف في هذا الشأن»[13]. وانطلاقا من السياق نفهم أنهم لم يؤلفوا في شؤون العامة. وعند رجوعنا إلى مصدر النص، نفاجأ أنه مجتزأ من كلام طويل للحجاري نفسه، يتحدث فيه عن تفوق الأندلسيين، وتفننهم في مجال الأدب: منظومه ومنثوره. كما يتحدث عن براعة شطارهم في صنع النوادر والنكت المضحكة، ومما قاله في هذا الصدد: «ولشطار الأندلس من النوادر والتنكيتات والتركيبات، وأنواع المضحكات ما تملأ الدواوين كثرته، وتضحك الثكلى وتسلي المسلوب قصته، مما لو سمعه الجاحظ لم يعظم عنده ما حكى وما ركب، ولا استغرب أحد ما أورده ولا تعجب، إلا أن مؤلفي هذا الأفق طمحت هممهم عن التصنيف في هذا الشأن، فكاد يمرضياعا، فقمت محتسبا للظرف فتداركته جامعا فيه ما أمسى شعاعا»[14].

بعد الاطلاع على السياقين الوارد فيهما النص المستشهد به، والمقارنة بينهما، يتبين لنا بوضوح مدى الفرق بين مضموني السياقين، وطريقة تحايل الباحث على اقتناص بعض الشواهد من أماكنها الأصلية، واستعمالها كأدلة مؤيدة لمواضيع أخرى مخالفة، بشكل يوهم القارئ بسلامة استعمالها، ويضلله عن حقيقة مصدرها. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الباحث قد استشهد بهذا

النص في مكان آخر من الكتاب على (غزارة وأهمية الانتاج الثقافي العامي) في الأندلس[15]، هو استشهاد في محله هذه المرة - مع قليل من التحفظ - وهذا ما يؤكد لجوءه الواعي إلى اقتطاع بعض النصوص من سياقها واستعمالها في غير أماكنها. ومن بين الأمثلة الأخرى على هذا النمط من الاعتداء على حرمة النصوص وقلب حقيقتها، ما نجده مدرجا في حديث المؤلف عن الصناعات التي كانت تزخر بها مدينة قرطبة، حين يقول: «والجدير بالملاحظة أن العديد من الصناعات القرطبية ارتبطت في تسويق منتوجاتها بمناطق بعيدة، ف «الفخار المذهب العجيب يجلب منها إلى أقاصي البلاد»[16]. ثم يحيلنا على مصدر النص، وبهذا التركيب الذكي يقدم لنا معلومة موثقة، وفي سياق منسجم، لا يثير أدنى شك في صحتها. غير أن هواية الرجوع إلى المصادر جعلتنا نكتشف أن السيد الباحث قد خدع القارئ وضلله، وأن النص المستشهد به منتزع من موضع آخر، يتحدث فيه صاحبه عن مدينة مالقة، وصورته: «وقال ابن بطوطة: وبمالقة يصنع الفخار المذهب العجيب، ويجلب منها إلى أقاصي البلاد»[17]. وهكذا ندرك مرة أخرى مدى قدرته وجراءته على تغيير ملامح النصوص وتكييفها بحسب المقام الذي يطرقه، وهذا لعمري من أقبح التصرفات التي تدنس قدسية البحث العلمي، وتطعن في مصداقية عمل الباحث، على الرغم من أهميته. وهناك أمثلة أخرى من هذا النوع يمكن الرجوع إليها في الكتاب[18].

3- الاستشهاد بصدر الكلام دون مراعاة بقية النص.

من الاستعمالات القبيحة للنصوص، والمرفوضة في مجال البحث العلمي التي نجدها مبثوثة كذلك في الكتاب، اقتباس

السيد الباحث لشواهده أحيانا من مقدمات النصوص، والاتكاء عليها في تدعيم أطروحاته دون مراعاة الاستدراكات والقيود التي يوردها أصحاب تلك النصوص، إما في وسط الكلام أو في نهايته، والتي قد تنفي ما ورد في البداية، أو تحدد حكمه على الأقل، وبذلك يكون فعله كمن أراد أن ينكر القيام بالصلاة، واستدل بقوله تعالى: «فويل للمصلين»[19]، ووقف عند هذا دون إيراد الآية اللاحقة. وهناك أمثلة عديدة على هذا الصنيع - كما أشرت - ومن بينها: ماجاء ضمن استشهاداته على الانحطاط الأدبي والفكري الذي أصاب الأندلس خلال القرن الخامس الهجري خاصة - حسب زعمه - في الفصل الثامن في الكتاب. حيث حاول الأستاذ الطاهري جهده في هذا الفصل إقناعنا بتردي الأوضاع الثقافية، وسيادة الجهل والجهال في هذا القرن، دون تردد أو احتراس، مؤيدا رأيه بعدد من الشواهد والأقوال المختلفة التي يؤسس عليها دعوته للباحثين «إلى إعادة التأمل، وتعميق النظر فيما تكرس لحد الآن وشاع في مختلف الدراسات: عربية وأجنبية، حول الازدهار الهائل للثقافة والعلوم بالأندلس خلال هذا العصر»[20]. والواقع أن الشواهد التي أوردها، واعتمد عليها في هذا المجال - وهو ما يهمنا الآن - يحتاج أغلبها، إن لم نقل: كلها، إلى قراءة سليمة، مجردة من الخلفيات المسبقة، المبنية على مبدأ «الغاية تبرر الوسيلة» الذي نجده بارزا - مع الأسف - في التعامل مع الشواهد المشار إليها. والأكيد أنه إذا تحققت تلك القراءة، ستنهار أغلب الأحكام والأطروحات التي تبناها المؤلف ودافع عنها، وتصبح من باب اللغو الزائف. وسنكتفي هذا المقام بعرض نموذج واحد من تلك الأمثلة، مع إحالة القارئ على بعضها الآخر. يقول المؤلف في سياق دفاعه عن فكرة

انحطاط الأدب، وشيوع البطالة في أوساط المثقفين في القرن الخامس: «فالأندلس منذ انهيار الخلافة قد أجدبت من المعارف... ولا غرابة في ذلك مادامت «سوق الأدب قد كسدت، وجمرة السلطان قد همدت»... «وأقلامنا يومئذ في عطلة، ومحابرنا في عقلة»[21]. لا جرم أن القارئ لهذا الكلام سيصدق صاحبه فيمازعمه دون تردد، لأنه يعتمد على نصوص صريحة في الموضوع، مأخوذة من مصادر موثقة. إلا أن تصديقه لن يدوم أكثر من اللحظات الوجيزة التي تفصله عن الرجوع إلى تلك المصادر، حيث يكتشف زيف ما ذهب إليه الباحث، وأن الفقرات المستشهد بها قد وردت ضمن فقرات أخرى من لفقها، في فصل طويل من مقدمة كتاب لأبي حفص بن برد الأصغر، عنوانه: «سر الأدب وسبك الذهب»، وسمه باسم أبي الأحوص معن بن محمد. وكعادة الأدباء الذين يؤلفون كتبا بأسماء الأمراء أو الملوك، حاول ابن برد أن يصور - في مقدمة كتابه - الفترة التي سبقت حكم مخدومه تصويرا قاتما، وحافلا بكل معاني التخلف والانحطاط، سواء على المستوى الثقافي أو المستوى الاجتماعي، وهذا لا يعنى أنه صادق بالضرورة في تصويره، ثم يخلص بعد ذلك إلى الاشادة بعصر الممدوح، وما ينعم به من ازدهار ورقي في مختلف مجالات العلم والمعرفةو بسبب اعتناء هذا الممدوح برجال الأدب والفكر، وتشجيعهم على الخلق والإبداع. وبذلك تصبح الأحكام السلبية الأولى التي أصدرها ابن برد على العصر لاغية، عندما ينظر إليها في سياقها العام، ومن ثم لا يصح اجتزاؤها، والاستشهاد بها على الانحطاط المشار إليه. وحتى يتأكد القارئ مما قلناه، ويكون له مجال للمقارنة بنفسه، لا بأس من إيراد صورة النص الأصلي، مع تصرف قليل غير مخل بمعناه. يقول

أبو حفص بن برد: « ... ثم إن الأيام... باكرتني صروفها، وشغلتني برقع خروقها، ومكابدة ضيقها، وسوق الأدب قد كسدت، وجمرة السلطان قد همدت، والعي أمضى من البيان، والإساءة أحمد من الإحسان، وأقلامنا يومئذ في عطلة، ومحابرنا في عقلة، وكتبنا تحت موجدة... فما زلنا مع الخطوب مساجلين، ولصروف الأيام مناضلين، فيوم لنا ويوم علينا. حتى إذا أراد الله أن يحيي لهذه الصناعة رسما، ويعيد لها دولة وإسما، ويرفع سائر العلوم من التخوم إلى النجوم، وفنون الآداب من التراب إلى السحاب... ولقي عثرة العلم مقيلها، ودولة الجهل مديلها... ورفعت لي سجوف الأماني، عن الملك اليماني، غرة كندة التي تضحك عنها وهضبة تُجيب التي تأوي إليها، أبي الأحوص معن بن محمد أيده الله... »[22].

وهكذا نعرف أن السيد الباحث لم يكن أمينا في تعامله مع حقيقة هذا النص أيضا، كما فعل مع غيره من النصوص الأخرى، وأنه اعتمد في حكمه على جزء منه دون مراعاة باقيه، الموجه لمعناه. وهذا الحكم يمكن أن ينطبق على أغلب النصوص الواردة في هذا الفصل[23] (المناخ الثقافي والتطورات الفقهية بالأندلس خلال عصر الطوائف).

4- استعمال بعض الشواهد في حق من لا تعنيهم.

من القضايا التي تتعلق بالاستعمال الخاطئ للنصوص قضية الخلط بين الأعلام المتحدث عنهم في إطار ما يمثلونه من اتجاهات فكرية ومذهبية... ومن ثم الخلط بين الأقوال والأحكام التي ساقها

أصحابها في حق هذا الشخص أو ذاك، وهذا ما نجد السيد الباحث قد وقع فيه، عند حديثه عن الحركة المسرية، عن الاتجاه الفكري والمذهبي الذي تبناه صاحبها، والذي سماه: عبد الله بن مسرة حين قال: «ويبدو أنها (أي الحركة المسرية) تبنت فلسفة ثوريةو تستند على مبادئ اعتزالية. فعبد الله بن مسرة «قال بانفاذ الوعد والوعيد» و«بخلق القرآن»، كما «كان متهما بالقدر»، و«معروفا بمذهب من الاعتزال»...إلخ»[24]، ثم يستمر في سرد مجموعة من الأوصاف والأحكام على هذا النسق. وعند استشارتنا للمصادر المحال عليها في الحواشي نعرف أن المقصود بكل هذا الكلام هو الفقيه المشهور محمد بن عبد الله بن مسرة (ت 319 هـ)[25]، ومن ثم ندرك أن السيد الباحث قد وقع له خلط بين الأب والإبن، وخاصة إذا علمنا أن الأب: عبد الله بن مسرة[26] كان فقيها بارزا أيضا، وأنه يشترك مع ابنه محمد في بعض الصفات المذهبية، منها أنه: «كان متهما بالقدر» على حد تعبير ابن الفرضي الذي اقتطفه الأستاذ الطاهري آنفا، وسلكه ضمن الأقوال الأخرى المتعلقة بمحمد بن مسرة. وبذلك يكون قد وقع له خلط أيضا بين ما قيل في حق الأب وما قيل في حق الابن، على الرغم من الفرق الكبير بينهما. ونجد مثيلا لهذا الخطأ في مكان آخر من الكتاب، عندما ذكر السيد الباحث الفقيه حسين بن سعد بن إدريس بن رزين الكتامي[27]، ووصفه بقول ابن الفرضي في حق أخيه الفقيه الشافعي حسن بن سعد: «.. وكان يذهب إلى النظر وترك التقليد، ويميل إلى قول محمد بن إدريس الشافعي، وكان يحضر الشورى»[28]، وهكذا يقع الباحث في خطأ الخلط بين علمين مرة أخرى، بسبب التسرع، وعدم الاعتناء بتحقيق ما يورده من معلومات.

5- الاستشهاد بنصوص غائبة.

من المآخذ التي يجب التنبيه عليها في مجال الحديث عن استعمال النصوص/الشواهد لجوء المؤلف أثناء معالجته لعدد من القضايا في الكتاب إلى الاستشهاد بنصوص لا يثبتها، على الرغم من تأكيده على أهميتها، والاكتفاء بنعتها بالتفرد، وأنها دالة تماما على ما يقول، مثل قوله: « ... وبالمثل احتفظ مخطوط "ذكر مشاهير أهل فاس في القديم" لمجهول، عرضا بنص أندلسي فائق الأهمية... »[29]، أو قوله: « ... كشف عن بعض تفاصيلها ابن رضوان في نص بالغ الدلالة »[30]، ثم يحيل على مصادرها في الحاشية، دون ذكر أرقام الصفحات أحيانا، أو الفصول على الأقل. وبغض النظر عن أن هذا الصنيع غير مقبول من ناحية التوثيق العلمي المطلوب في بحث علمي جاد، فإن الاكتفاء بالإحالة على المصادر فقط، التي يصعب على القارئ الحصول على أغلبها، وخاصة المخطوط منها، لا يفيد في تدعيم الرأي المراد إثباته أو نفيه[31]. ولذلك كان من الواجب أن تثبت تلك النصوص إما في المتن أو الحاشية، أو يفرد لها ملحق خاص في آخر الكتاب إذا كانت طويلة، حتى يمكن الاطلاع عليها، والاستفادة منها.

كانت هذه أبرز القضايا المتعلقة بطريقة تعامل السيد الباحث مع النصوص المستشهد بها في الكتاب، حاولنا - قدر المستطاع - التنبيه عليها، وملامسة عيوبها بكل موضوعية من أجل تقويمها، والمساهمة في إصلاحها، وبقصد مساعدة القارئ على إدراك الخلل، وتمثل المنهج الذي اتبعه المؤلف في استعمال النصوص التي استنتج منها، أو بنى عليها، أو أيد بها أغلب أفكاره وأطروحاته

المتنوعة، والخطيرة أحيانا، حتى يمارس عملية قراءة هذا الكتاب بنوع من الحيطة والحذر، وألا ينخدع بكثرة الشواهد المقتبسة من مختلف المصادر الأصيلة المحال عليها في الحواشي، التي تجسد كثرتها في نظري، وبالشكل التي ركبت به، "فكرة الحق الذي يخفي بين طياته كثيرا من الباطل" بكل أسف. ومما تجدر الإشارة إليه أن الكتاب يحتوي على أنماط أخرى من المزالق والهفوات المتعلقة بسوء استعمال النصوص والتعامل معها، فضلت عدم الوقوف عندها، ورصد نماذج منها، تجنبا للإطالة أولا، ولكونها - ثانيا - تأتي في الدرجة الثانية من حيث خطورتها بالنسبة إلى القضايا المطروقة سابقا. ومن بين تلك الأنماط مثلا :

أ - التأويل الخاطئ للنصوص، أو عدم فهم مضمونها[32].
ب - إيراد بعض الشواهد والنصوص من أجل الحشو فقط[33].
ج - عدم مراعاة الدقة في استعمال الشواهد الدالة، وهي سمة تلقى بظلالها على أغلب فصول الكتاب.

II- القضايا الفكرية في الكتاب.

ننتقل الآن إلى المستوى الثاني المتعلق بالمفاهيم والقضايا الفكرية المطروحة في الكتاب، لنرى مدى مشروعية طرحها، وكيفية معالجتها والدفاع عنها، وهل وفق الأستاذ أحمد الطاهري في إقناعنا - نحن القراء - بكل ما تبناه من أطروحات في الكتاب، أو بأهمها على الأقل، أم فشل في ذلك؟ هذا ما سنحاول مقاربته بعجالة في الفقرات الموالية، من خلال مناقشة بعض القضايا البارزة فقط، التي يمكن اعتبارها نماذج لقضايا أخرى كثيرة لن

أتناولها هنا لضيق المقام، على الرغم من أهميتها وخطورة أبعادها[34].

1- **موضوع العامة والخاصة :**

من القضايا البارزة في الكتاب التي حظيت بقسط كبير من اهتمام السيد الباحث، والتي دافع عنها بحماسة لافتة للانتباه، كلما سنحت له الفرصة، قضية العامة، لأنه يعتقد اعتقادا راسخا - وهذا من حقه - أن موضوع العامة أي «الفئات الاجتماعية الدنيا التي تتحمل ثقل النشاط الاقتصادي، وتكون الغالبية العظمى في قاعدة الهرم الاجتماعي» مازال «لحد الآن خارج دائرة الكتابة التاريخية»[35]، مهمشا من طرف الباحثين والمؤرخين، سواء القدامى منهم أو المحدثون، وبخاصة في الأندلس. «فباستثناء العناية المحدودة التي حظيت بها بعض جوانب الموضوع، لم تخصص للعامة أية دراسة مستقلة ومتكاملة، بل وحتى كتب التاريخ العام صمتت عن ذكرهم، ولا يتعدى ما ورد عنهم في بعضها مستوى الإشارات العامة»[36]. وهذا التهميش والاهمال - حسب زعمه - جعلاه يركز كل جهوده على إبراز دور عامة الأندلس خلال القرنين الرابع والخامس للهجرة في صنع الأحداث التاريخية، والفعل في توجيهها على كل المستويات: الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، مستعملا كل ما في وسعه من وسائل لاثبات مقومات هذا الدور، والدفاع عن طبقة العامة، التي كانت تعاني دائما - حسب رأيه - من اضطهاد المتآمرين من الخاصة وظلمهم، ومن المهانة والاحتقار من طرف أرباب القلم، الذين لا يتورعون عن سبهم والتغليظ لهم، ونعتهم بأقبح الصفات كلما اضطروا إلى ذكرهم - حسب تعبيره -[37].

ومعالجة الموضوع بهذه الحماسة المفرطة، المعبرة عن المساندة الصريحة لقضية العامة ضد الخاصة، التي يشعر بها القارئ منذ الوهلة الأولى أوقعت الباحث في عدد من الأخطاء والمزالق الضارة بالموضوعية، والمضللة للقارئ عن الوصول إلى الحقائق العلمية المتوخاة من كل بحث. ومن أبرز هذه المزالق:

2 - ضبابية مفهوم العامة :

من المعلوم أن الحديث عن أي موضوع يحتاج إلى تحديد معالمه، وتصور كل أبعاده، وضبط مفهومه/مفاهيمه، حتى يمكن التحكم في دراسته، والاعتماد على ما نحصل عليه من نتائج، وخاصة إذا كان هذا الموضوع يرتكز على مصطلح متعدد الدلالات كمصطلح/موضوع العامة الذي تعرض له الأستاذ الطاهري في الكتاب المدروس في أكثر من فصل[38]، وخصه بدراسة مستقلة ومفصلة في كتابه عامة قرطبة. وعلى الرغم من تأكيده لهذه الحقيقة بقوله: «فالأجدر تحديد المضمون - أي الشرائح المختلفة - التي تكون ما يمكن أن يصطلح على تسميته العامة»[39]، وانتقاده لأصحاب الدراسات المعاصرة، واتها مهم بالخلط المنهجي، والوقوع في الضبابية كلما تعرضوا لمفهوم العامة كطبقة اجتماعية، على الرغم من هذا كله، فإن السيد الباحث لم يستطع أن ينفلت هو الآخر من آفة الضبابية التي انتقدها على غيره، ويعطينا مفهوما دقيقا وواضحا لمصطلح العامة الذين يتحدث عنهم في الأندلس خلال عصري الخلافة والطوائف. حيث إن القارئ المتتبع لهذا الموضوع في الكتاب يلاحظ أنه يطغى عليه التعميم والخلط والاضطراب، وحشد الأقوال والتعاريف المتضاربة أحيانا التي يرصها إلى جانب بعضها، بالإضافة إلى ما

يأتي به عرضا من مفاهيم أخرى تستنتج من سياق حديثه عن هذه «الطبقة» في مواضع متعددة من الكتاب. فهو يعرفها أولا «بالفئات الاجتماعية الدنيا التي تتحمل ثقل النشاط الاقتصادي، وتكون الغالبية العظمى في قاعدة الهرم الاجتماعي»[40]. كما نجده يتبنى تعريف إخوان الصفا الذين ينعتهم «بالدقة والانصاف» عند تحديدهم العامة في أولئك الذين «فنيت أبدانهم في خدمة أهلها (الدنيا)، وكثرت همومهم من أجلها، ولم يحظوا بشئ من نعيمها»[41]. وهذا تعريف عام وفضفاض، يمكن أن ندخل فيه حتى بعض الشرائح الأخرى التي صنفها ضمن طبقة الخاصة، المتحاملة غالبا على العامة - حسب زعمه - مثل أهل آلقلم (وهي عبارة عامة أيضا). وقد حاولنا من خلال الكتاب أن نرصد أغلب التعاريف والعبارات الواصفة لشرائح العامة التي أوردها وتبناها، مهما كانت وجيزة، عسانا نظفر بما يقربنا أكثر من تصوره لمكونات هذه الفئات الاجتاعية الدنيا، أو نجد فيها تحديدا واضحا ودقيقا لمفهوم المصطلح. غير أن ما عثرنا عليه لم يزد المفهوم إلا غموضا وضبابية، وتعميقا لصيغة التعميم والاضطراب. ويتجلى هذا في كونه يتحدث مرة عن العامة باعتبارها طبقة متميزة عن بقية الشرائح الاجتماعية الأخرى[42]، لها خصوصيات سياسية واجتماعية، وفكرية، ثم يعود مرة أخرى ليناقض نفسه، ويخطئ ما قرره، بقوله: إنه «من الخطأ... اعتماد مقاييس نظرية جاهزة لحصر العامة، خصوصا وأنهم ليسوا طبقة اجتماعية واحدة محددة»[43]، أو قوله في مكان آخر: «إن طبقات العوام لم تنل كل ما تستحقه من الاهتمام»[44]. ثم يعود مرة أخرى ليسجل أنه «بالنسبة للأندلس تسعف المادة التاريخية للقيام بتحديد مختلف الشرائح المكونة لطبقة العامة، وتبيان وضعيتها بين سائر الطبقات الأخرى»[45].

وهكذا نجد أنفسنا أمام تضارب في الأحكام، واضطراب في تحديد المفاهيم، مما يجعلنا نتسائل في حيرة: هل يمكن مقابلة الطبقة الاجتماعية بالشريحة الاجتماعية، أم ان هذه الأخيرة إحدى مكونات الأولى؟ وهل تعد العامة طبقة واحدة أم عدة طبقات؟ وإذا كان الأمر كذلك فما هي هذه الطبقات؟ ثم ما هو عدد الطبقات المشكلة للمجتمع الأندلسي - وخاصة القرطبي - التي تعد طبقة العامة إحداها؟ وما هي مميزاتها؟ فبدون الإجابة عن هذه التساؤلات بدقة ووضوح يبقى كل كلام عن العامة مجرد افتراضات لا دعم لها في الواقع التاريخي. وإذا تجاوزنا هذا المستوى من الاضطراب في تحديد مفهوم طبقة العامة إلى مستوى تحديد مفهوم مصطلح العامة نفسه، فإننا نجد أنفسنا أمام اضطراب آخر أشد وأعمق، يدل دلالة قوية على أن السيد الباحث ليس له تصور واضح لمفهوم العامة. ويتجلى هذا في كونه يقابل مصطلح العامة أحيانا «بالفئات المهمشة» أو «بالضعفاء والمساكين»، وأحيانا أخرى «بأوسع الجماهير»، أو «بأبناء الشعب». كما يحدد بعض شرائح العامة في «أحداث الرجال وضعفاء الناس»، وفي «الفتيان وأهل البطالة» وفي «الحرفيين والباعة والفلاحين»، و«عوام التجار»[46]، إلى غير ذلك من العبارات والأوصاف الفضفاضة، التي تنطبق على أغلب الفئات التي يتشكل منها أي مجتمع، وفي أي عصر، بما في ذلك أهل القلم ورجال الفكر من العلماء والأدباء، والفقهاء والفلاسفة والأطباء، وغيرهم من تجار وصناع... إلخ بالإضافة إلى الحكام والوزراء ورجال الدولة، والوجهاء.. إلخ، وبرغم عدم تحديد السيد الباحث لمفهوم العامة - كما نبهنا - فإنه لم يتردد في الادعاء: «بتمكن عوام قرطبة - على المستوى الاجتماعي - من

التميز كطبقة عن بقية الشرائح الاجتماعية»[47] الأخرى، دون تقديم أي دليل علمي، باستثناء حماسته المفرطة في تبنيه الدفاع عن هذه «الطبقة» بالحق أو بالباطل، هذه الحماسة التي جعلته يصور عامة قرطبة كحزب سياسي منظم، ومتجانس الأفكار والرؤى، إلى درجة التميز عن سواد الناس، حين قال متحدثا عن قرطبة: إنها كانت تحتضن «أكبر تجمع لسواد الناس والعامة»[48]، هكذا بتمييز «العامة» عن سواد الناس، وهذا التصور دفعه للحديث عن هذه الطبقة أيضا كقوة سياسية واعية، استطاعت «التحكم في مصير البلاد بالسيطرة على مقاليد السلطة أكثر من مرة»[49]، وذلك بعد «تفجيرهم لاحدى أكبر الثورات المدينية في تاريخ الإسلام»[50]، بقيادة خليفتهم ابن عبد الجبار. كما يصور لنا هذه «الطبقة» في مكان آخر من الكتاب كحركة ثورية ناضجة، ذات إيديولوجية معارضة لسياسة الدولة الرسمية ومذهبها الفقهي، معتمدة على فلسفة المعتزلة وأفكارهم، وأفكار الشيعة والصوفية، التي أخذتها عن ابن مسرة[51].

ولا غرو أن تصوير «العامة» بهذا المستوى من الوعي والانسجام، وجعلهم طبقة متميزة ذات إيديولوجية واضحة، في أي مجتمع، سواء في الأندلس أو في غيرها يعد من باب المبالغات، والاسقاطات الذاتية التي لا يصح إقحامها في مجال البحث العلمي، والتي لا تستند إلى حجج تاريخية ثابتة. وحتى ما قيل عن العامة، وما قاموا به من تخريب لمدينة قرطبة خلال الفتنة المبيرة - كما يعبر عنها المؤرخون - لا يمكن وصفها بالثورة، بالمفهوم الذي يحلو للأستاذ الطاهري أن يذهب إليه، وإنما تدخل في

إطار الفوضى السياسية، والفتنة العظمى[52] التي اجتاحت قرطبة في أواخر القرن الرابع الهجري (399 هـ)، بعد ضعف حكم العامريين، وانهيار دولتهم على يد الحاجب عبد الرحمن بن أبي عامر، الملقب بشنجول سنة 399 هـ، مما أفسح المجال للتطلع إلى الاستيلاء على مقاليد الحكم من طرف المروانيين مرة أخرى، والعلويين، حيث أصبح كل منهم - منذ هذا التاريخ - يدعو إلى نفسه بعد أن يقضي أو يحاول القضاء على سلفه. وحتى نتصور مدى هول الكارثة التي حلت بقرطبة، يكفي أن نذكر أنه تعاقب على منصة الحكم بها أربعة عشر (خليفة)، خلال فترة لا تتجاوز ثلاثا وعشرين سنة، مع ما صاحب ذلك من أحداث دامية، وسلب ونهب، ومعارك طاحنة أطنب في وصفها المؤرخون[53]. كان أولهم محمد بن هشام بن عبد الجبار الأموي الذي لم تعمر خلافته أكثر من أحد عشر شهر تقريبا (10 أشهر و19 يوما)، والذي يسميه السيد الباحث بخليفة العامة، القائد لثورة طبقتهم. ولست أدري ما المبرر الذي جعله يختصه بهذه الصفة دون غيره من الخلفاء الذين تعاقبوا على عرش قرطبة بعده!!، ثم ان إقران اسمه بشرائح العامة فقط دون باقي الشرائح الاجتماعية الأخرى - على أساس أنه يمثلهم وحدهم - أمر مخالف لما أورده عنه ابن عذاري المراكشي نفسه الذي يستشهد به، إذ يقول: «وتهافت الناس على ابن عبد الجبار، تهافت الفراش على النار، فلم يتوقف عن بيعته أحد منهم، ولا استنكف عن قبض عطائه... واستحلال نهبه، والدخول في فتنته، فقيه ولا عالم ولا عدل ولا إمام، ولا حاج ولا تاجر، إلا قام في نصرته بما قوي عليه من لسانه ويده، وتكلف حمل السلاح، وإن كان لا يغني عن نفسه فضلا عن غيره»[54]، وإذا أضفنا

إلى هذه الشرائح الاجتماعية التي ناصرت ابن عبد الجبار ودخلت في طاعته فئات أخرى ذكرها ابن عذاري أيضا مكونة « من العنازين والجزارين، والسفلة، وسائر غوغاء الأسواق... واللصوص والدعار، وأصحاب الجرائم »(55)، الذين أخرجهم من السجن، نستطيع القول: إن ابن عبد الجبار قد قاد ثورة مشكلة من جميع مكونات المجتمع القرطبي، سواء منهم من يصنف ضمن طبقة الخاصة أو طبقة العامة. وبذلك يسقط ما أسس على هذه الثورة التخريبية من أفكار تجعل منها حركة ثورية سياسية منظمة، قامت بها « طبقة العامة » بشكل واع ضد المسيطرين على الحكم من الخاصة.

3- عدم الاحتراس في إصدار الأحكام.

من الأخطاء الضارة بالموضوعية العلمية كذلك، التي وقع فيها الأستاذ الطاهري نتيجة حماسته للدفاع عن طبقة العامة، عدم احتراسه في سوق الأحكام، والتمسك ببعض الشواهد المؤيدة لفكرته، وتحميلها مالا تحتمل، حتى ولو كانت غير صالحة بعد تدقيق النظر، إما بسبب اقتطاعها من سياقها - كما رأينا - وإما بسبب شذوذها وضعف حجيتها أمام الشواهد المضادة. ويتجلى هذا بوضوح في عدة أماكن من الكتاب، فمن ذلك مثلا، تحامله الكبير على من سمّاهم بأهل القلم، وجعلهم طبقة أو فئة معادية دائما للعامة، وهو اعتقاد يطرح أولا إشكال المقياس الذي تحدد على أساسه طبقة العامة وطبقة الخاصة في نظر السيد الباحث - على الأقل - فهل هو مقياس مادي؟ أم مقياس ثقافي؟ أم مقياس سلطوي؟ فكل واحد من هذه المستويات قد نجد فيه شرائح تمثل العامة والخاصة، لذلك فأهل القلم، أي المثقفون، قد نعدهم من طبقة

الخاصة بالمقياس الثقافي، ولكنهم قد يكونون من صلب طبقة العامة بالمقياس المادي، أو المقياس السلطوي، أو بهما معا. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الشرائح الاجتماعية الأخرى. ومن هذا المنظور نرى أن السيد الباحث قد جانب الصواب عندما جعل فئة أهل القلم طبقة متميزة عن العامة تميزا غير مقيد، ومعادية لها بشكل مطلق، حيث نجده يؤكد هذه الأطروحة كلما سنحت له الفرصة بمثل قوله: إن أهل القلم يتفننون «في صياغة عبارات القدح والتغليظ للعامة كلما اضطروا إلى ذكرهم»[56]، أو قوله أثناء حديثه عن موقف اللغويين من اللغة العامية: «.. لم يقتصر الأمر على ذلك بل تجاوزه - على غرار مواقف بقية أهل القلم - إلى القذف والتحامل على العامة»[57]. ولا يقف عند هذا الحد في رسم صورة العداء الذي كانت تكنه - حسب زعمه - «طبقة» أهل القلم للعامة، بل تجاوزه إلى جعلهم يحرصون أشد الحرص على إقصائهم من حلبة الثقافة والتعليم، حتى يحافظوا - حسب زعمه أيضا - على التحكم فيهم، والسيطرة عليهم، ولذلك كانوا غالبا ما يحذرون من تعليمهم وتثقيفهم[58]. وقد استند في هذا الزعم الخطير[59]، العاري من الصحة إلى قولة لأبي بكر الطرطوشي في كتابه «الحوادث والبدع»، نصها: أن «تفقه الرعاع فساد الدنيا، وتفقه السفلة فساد الدين»[60]، وهي قولة اعتبرها الباحث دليلا قاطعا على ما ذهب إليه في هذا الشأن، ولذلك استشهد بها أكثر من مرة على الرغم من شذوذها، وعدم ثبات حجيتها في وجه العدد الكبير من الأدلة التي تزخر بها مختلف المصادر، والتي تؤكد أن كثيرا من العلماء والشعراء والكتاب وغيرهم من أهل القلم ينتمون إلى شرائح العامة، بل وإلى الفئات الدنيا في المجتمع، مما يدل على أن كل

أفراد المجتمع، ومن ضمنهم أبناء الفقراء، كانوا يستطيعون التعلم والوصول إلى أعلى المراتب العلمية في كل عصر، وخاصة في عصري الخلافة والطوائف. وهناك عدد من النصوص الصريحة في هذا المجال قد أورد الأستاذ الطاهري نفسه منها ما يكفي لدحض ما قاله في قضية تحامل أهل القلم على العامة، وعداوتهم الدائمة لهم(61). وهذا ما يجعل القارئ لهذا الكتاب يقف من حين لآخر أمام بعض الأفكار المتضاربة، وهو يتعجب ويتساءل: كيف تساهل الأستاذ الطاهري - وهو الباحث المقتدر - في إصدار بعض الأحكام القطعية في فصل معين من الكتاب، ثم يناقضها في فصل آخر، أو يتحفظ منها على الأقل؟ ومما يندرج في سياق الأحكام المطلقة التي كان يجدر بالباحث الاحتراس فيها، ما قاله خلال حديثه عن كتب لحن العوام، حيث اعتبر أن مؤلفي هذه الكتب قد تجردوا «لمقاومة التطورات اللغوية المستجدة» و«التصدي للقول بالتطور اللغوي» على حد تعبيره، والدافع لهذا - حسب رأيه - هو تحاملهم على العامية ومستعمليها من العامة الذين اتهموهم «بإفساد اللغة العربية، واعتبروا ما يختلفون فيه مع الفصحى خطأ ولحنا..»(62).

وهذه المواقف من طرف مؤلفي كتب لحن العوام - حسب رأيه أيضا - لم يكن الدافع إليها - كما يرى معظم الدارسين - مرتبطا بقراءة النص القرآني، وصيانة اللغة العربية الفصحى من آفة اللحن، وإنما كان هدفهم منحصرا في «إقصاء العامة من حلبة الثقافة، والحفاظ على تحكم وسيطرة النخبة المثقفة من أهل القلم»(63). وهكذا نجد الباحث - مرة أخرى - يحشد عدة أحكام لا تنبني على أسس معرفية متينة، ودراسة متأنية لموضوع لحن

العوام، الذي كانت من وراء التأليف فيه - عبر العصور - خلفيات متعددة تحتاج إلى دراسة عميقة وبحث دقيق، لا يسمح المقام بالخوض فيه هنا.

ولكن لابد من التأكيد على أن ما ذهب إليه الأستاذ المحترم من حصر قصد المؤلفين في الموضوع المذكور في «التصدي للقول بالتطور اللغوي» و«إقصاء العامة من حلبة الثقافة...» لم يكن من ضمن الدوافع والخلفيات المشار إليها، وإنما يدخل في إطار الفرضيات الخاطئة، التي أفرزتها الحماسة المفرطة في مناصرة العامة، باعتبارهم طبقة مظلومة ومضطهدة من طرف أهل القلم!!

4- تبني أفكار لا تسندها الحقائق التاريخية:

إن القارئ لهذا الكتاب قد يصطدم من حين لآخر ببعض الأفكار التي يمكن تصنيفها في خانة المغالطات العلمية، أو المغامرات الفكرية المخالفة للحقائق التاريخية الثابتة، وخاصة في عصري الخلافة والطوائف في الأندلس، والتي يحاول الباحث الدفاع عن وجودها - بعد تبنيها - بكل الوسائل، حتى ولو أدى الأمر إلى التحايل على النصوص، وصنع الشواهد الملائمة. وكأني به - أحيانا - يتورط في قضية خاسرة يقوده إليها منهجه في التحليل، ولا يجد مخرجا سوى الدفاع عنها إلى النهاية، حتى ولو وقع في المحظور العلمي. وهذا ما يتجلى بوضوح في محاولته إقناع القارئ بدور الغنى والتوفر على المال والجاه في الحصول على وظيفة القضاء، أو «تقلد أعلى الخطط والمناصب» في الدولة، في الحقبة التي يتحدث عنها. ومثل لهذه الظاهرة بالقاضي الحبيب

أحمد بن محمد بن زياد اللخمي، الذي نعته بقوله: إنه «كان فقيرا في مبتدأ أمره، لا مال له، ثم غدا من كبار التجار، مما فسح له المجال للترقي لاحقا في حلبة الدواوين وتقلد خطة القضاء»[64]. كما مثل بالقاضي المشهور محمد بن يبقى بن زرب الذي تذكر المصادر أنه كان ذا ثروة وتجارة كبيرة[64]. وعند الرجوع إلى مصادر ترجمتي الرجلين نجد أنه لا دخل إطلاقا لثروتهما في تقلدهما منصب القضاء، وإنما اختيرا لشغل هذا المنصب الجليل، لما كان يتصفان به من ورع واستقامة، وفضل وعدل، إضافة إلى علو كعبهما في العلم والمعرفة[65]. ومثل هذه المواصفات هي التي كانت تراعى غالبا في اختيار قاضي المسلمين، وتؤهل صاحبها لتحمل مسؤولية هذا المنصب الخطير، دون مراعاة أي اعتبار آخر. وهذا ما تؤكده كتب التراجم والطبقات التي أرخت لرجالات العصر المتحدث عنه على الأقل. فلست أدري ما السبب الذي جعل السيد الباحث يتجاهل مثل هذه الحقيقة الساطعة؟! ومن الأفكار الهشة التي تبناها الباحث أيضا، وحاول الدفاع عنها على اعتبار أنها الحقيقة التي لم يستطع الدارسون قبله للفكر الأندلسي إدراكها والاهتداء إليها، فكرة التخلف الثقافي الذي اجتاح القرن الخامس الهجري، والانحطاط الفكري الذي وضعت أسسه في هذا القرن، بالمقارنة مع القرن الرابع قبله، الذي كان كما تدل «عدد من المؤشرات أكثر تألقا وتعبيرا عن شموخ الثقافة العربية الإسلامية الوسيطة»، وهذه الحقيقة لم يتبينها الدارسون - حسب رأيه - لأنه فيما «يبدو أن ثمة خللا في التقدير نتج من جهة عن (اقتصارهم) على استنطاق المظاهر، والإحجام عن النفاذ إلى عمق الميكانيزمات المتحكمة في الوضع الثقافي»، ومن جهة أخرى عن انبهارهم

«بحجم ماساهم به هذا القرن كما وكيفا في المكتبة الأندلسية»، وبذلك ظلوا يعتقدون «أن القرن الخامس الهجري يمثل الذروة على مستوى النشاط الثقافي في الأندلس»[66]. ولكي يدعم هذه الفكرة المخالفة لاجماع الدارسين - قدامى ومحدثين - ويثبتها، استنجد بعدد من الآراء والشواهد التي يعد أغلبها غير صالح للاستشهاد به، بعد النظر إليه في سياقه. (وقد سبق إبراز ذلك في المبحث الأول من هذا المقال). ومن أغرب ما استشهد به على كساد الثقافة، وسيادة الجهل في هذا القرن، وتهميش ذوي الكفاءات وانفساح المجال أمام المحابين ومنتهزي الفرص، وصول خراز إلى مستوى مدح الأعيان، لكونه أصبح شاعرا مشهورا، وهذا في نظره دليل على الانحطاط الثقافي[67]!! وهنا يحق للمرء أن يتساءل باستغراب: هل ذوو الكفاءات العلمية والأدبية لا يمكن أن يكونوا من الشرائح الاجتماعية الدنيا؟ ومن ثم لا يصح أن يكونوا من ذوي الحرف الشعبية المتواضعة؟ ثم أليس من حق من كانت حرفته الخرازة أو النجارة أو الحدادة... أن يكون شاعرا أو كاتبا موهوبا؟ وأخيرا ألا يعد بروز أمثال هذا النموذج في أي مجتمع على المستوى الفكري دليلا واضحا على تقدمه وهو ما يستدل به الدارسون فعلا للمجتمع الأندلسي خلال القرن الخامس الهجري، حينما يوردون بإعجاب كبير القولة المشهورة التي تصف أهل شلب، وهي المدينة الأندلسية التي «قل أن ترى من أهلها من لا يقول شعرا ولا يعاني الأدب، ولو مررت بالفلاح خلف فدانه وسألته عن الشعر قرض من ساعته ما اقترحت عليه، وأي معنى طلبت منه»[68]. وعلى العموم فإن ما ذكره الأستاذ الطاهري بخصوص انحطاط هذا القرن (5 هـ) على المستوى الفكري يعد من

باب الفرضيات الخاطئة أيضا، التي لا تستند إلى دعائم ثابتة. ويكفي لدحض ما افترضه الإحالة على أسماء العلماء والأدباء والمفكرين الكبار الذين استشهد - هو نفسه - بأقوالهم وكتبهم، أمثال شيخ المؤرخين ابن حيان، وابن حزم، وابن زيدون، وغيرهم كثير، ممن نبغوا في هذا القرن، وساهموا بشكل واضح في بناء صرح الثقافة العربية والإسلامية، بانتاجهم الوفير. والحديث عن كل الأفكار الواردة في الكتاب التي لا تسندها الحقائق التاريخية قد يطول لو أردنا رصدها جميعا، ومناقشة كل منها على حدة، لذلك سأكتفي بما ذكرته آنفا في هذا الموضوع، معتبرا إياه كمثال للباقي، الذي يجدر بي أن أشير إلى أن فيه من الأطروحات والأفكار ما يحتاج إلى مناقشة وتحقيق، مثل: ما قاله المؤلف عن مذهب ابن مسرة واعتناق العامة بوعي لأفكاره الاعتزالية والفلسفية عموما. ومثل الاعتقاد المطلق بحرية الفكر في عصر الخلافة، مع قمع الخليفة الناصر وابنه الحكم لأتباع المدرسة المسرية، ومحاربة آرائهم. ومثل الافتراضات المقدمة في قضية العامة مع القاضي ابن زرب، ووعيهم بحقيقة الأرستقراطية الدينية... إلخ.

5- استعمال بعض المصطلحات غير الملائمة للعصر.

من الأمور التي أصبح متعارفا عليها في مجال البحث العلمي القويم، والتي يجب احترامها من طرف كل دارس ينشد الدقة والموضوعية في بحثه، التعبير عن القضايا الفكرية والاجتماعية والسياسية للعصر المدروس بتعابير ومصطلحات مناسبة، تعكس بدقة ووضوح المفاهيم والدلالات التي كان يقصدها مستعملو تلك المصطلحات في كلامهم، ويفهمها المخاطبون ويدركون أبعادها

وخلفياتها. ولا يصح لباحث في التراث القديم أن يستعمل بعض المصطلحات والمفاهيم الحديثة، بما لها من حمولات فكرية واجتماعية، ودلالات لا تتجاوز جذورها العصر الحديث، للتعبير عن بعض المذاهب الفكرية أو الحركات الاجتماعية والسياسية، وإلا سيقع في عملية إسقاط مكروهة، وبذاك يساهم في تضليل القارئ والزج به في متاهات الاضطراب واللبس. وهي آفة لم ينج من شراكها الأستاذ الطاهري، الذي نجده أحينا يستعمل أثناء حديثه عن قضايا فكرية واجتماعية تنتمي للقرنين الرابع والخامس الهجريين، أسلوبا مشبعا بعبارات ومصطلحات لم تكن موجودة قبل عصرنا الحديث، مثل قوله: «صياغة ايديولوجية طبقية للعامة»، وقوله: «تزايد انتظام العامة في الحركات الثورية، واستجابتهم... للتيارات الداعية للتغيير»، ومثل قوله: «بروز تيارات فكرية وسياسية ثورية»، وقوله: «.. ويبدو أن الايديولوجيات الثورية...»، وقوله: «وعي العامة بحقيقة الأرستقراطية الدينية»[69]. إلى غير ذلك من التعابير والمصطلحات التي لانشك في أن استعمال مثلها سيؤدي إلى اللبس والتضليل، ويجعل القارئ العادي - بخاصة - يتصور أن القضايا المتحدث عنها في الكتاب شبيهة بقضايانا الحديثة والمعاصرة، وهذا أمر مخالف للحقيقة طبعا، التي نحاول مقاربتها في أبحاثنا العلمية، والكشف عن معالمها لقراء ما نكتبه.

III- عدم انسجام بعض العناوين مع ما عولج في صلب الموضوع.

وظيفة العنوان - كما هو معروف في البحث العلمي خاصة - تكمن في دلالته الدقيقة، وإشارته الهادفة والمركزة إلى ما تضمنه

المقال أو البحث من أفكار وآراء، ولذلك يتطلب وضعه عناية فائقة من طرف الباحث، وبناء محكما يجعل منه نبراسا مضيئا تمتد أشعته إلى كل زوايا الموضوع المدروس، وتعكسها بكل صدق وأمانة، دون إثارة ولا مبالغة، ولا إيحاءات شاعرية فضفاضة أو رامزة، لأن الغاية التي نتوخاها في نهاية المطاف من وراء وضع العنوان الدقيق هي تسهيل مأمورية القاريء، وخاصة الباحث، في الحصول على ما يهمه من فصول الكتاب ومباحثه بسرعة، وبذلك نساعده على توفير الجهد وربح الوقت.

انطلاقا من هذا التعريف المتواضع لوظيفة العنوان - الذي لا أشك في أن كل باحث يعرفه ويدرك كنهه - نتساءل: هل راعى الأستاذ الطاهري هذا وطبقه في صياغة كل عناوين مقالاته الواردة في الكتاب المدروس؟ الحقيقة أن القارئ المتمعن في مضامين مقالات الكتاب سيجيب عن التساؤل بالنفي. لأنه إذا استثنينا المقال الأول المعنون ب «طبقة العامة في المجتمع الإسلامي - إمكانية البحث من خلال النموذج الأندلسي»، والمقال الثالث المعنون ب «قراءة توثيقية في كتاب نفح الطيب، نصوص التاريخ الاقتصادي، الاجتماعي والحضري»، إذا استثنينا هذين المقالين نجد المقالات /الفصول الستة الباقية لا تعكس عناوينها مضامين موضوعاتها بدقة، بل إن بعضها يجب تغييره جذريا - من وجهة نظري - لأنه لا يدل تماما على ما بسط في صلب الموضوع. وسأكتفي هنا باستعراض مضامين بعض المقالات بإيجاز، حتى نتأكد مما قلناه، ونتبين مدى صحته، تاركا للقاريء الحكم الأخير على ما سأقوله، وعلى باقي المقالات الأخرى. لقد عنون السيد الباحث

- مثلا - المقال السادس بقوله: «التشريع الفقهي بالأندلس في مواكبة التطور العمراني والحضري»، وهو عنوان - كما نرى - مركب من شقين، يجب مراعاتهما في التحليل والمعالجة، وهما: أولا: التطور العمراني والحضري في الأندلس (ويقصد خلال القرنين الرابع والخامس للهجرة). ثانيا: التشريع الفقهي المواكب والمساير للتطور العمراني... بمعنى أن الحديث يفترض أن ينصب على تطور التشريع الفقهي في الحقبة التاريخية المدروسة، وما طرأ عليه من تجديد بسبب النوازل والقضايا التي نتجت عن التطور العمراني والحضري... الذي هو من تحصيل الحاصل حسب العنوان. وهكذا يتبادر إلى ذهن كل من اطلع على عنوان المقال أن الباحث سيعالج بعض النوازل التي وقع حولها خلاف في المجال العمراني، وطرحت على القضاء ليفصل فيها، وكيف اجتهد القضاة في حلها، وخاصة منها تلك التي وقعت لأول مرة، إما بناء على القياس، وإما بناء على قوانين وأعراف خاصة بالبيئة الأندلسية، وإما بناء على اجتهاد شخصي... إلخ، كما أنه قد يتناول قضايا ونوازل قد أفتي فيها بحكم معين مثلا في زمن ما، ثم أفتي في مثلها بحكم آخر في العصر المتحدث عنه، نظرا لتطور الأوضاع العمرانية، وتغير البنية الحضرية.

وقد يكون من المفيد أيضا، لملامسة الموضوع بشكل جيد، الإتيان بحكمين مختلفين لنازلة عمرانية واحدة، تم عرضها على أنظار قاضيين متعاصرين، في مدينتين أندلسيتين مختلفتين، مع عرض ومناقشة تبرير كل واحد منهما لحكمه، أو فتواه في النازلة... هذا بالإضافة - طبعا - إلى مقاربة موضوع التطور العمراني... الوارد

في تركيبة العنوان. هذا أو قريب منه ما كان ينتظر أن نجده مبسوطا في صلب الموضوع، حسب منطوق العنوان. إلا أن السيد الباحث أغفل كل ما أشرنا إليه تقريبا، وبدلا من ذلك، تحدث عن أمور أخرى تكاد لا تمت بصلة لما يوحي به العنوان. وهكذا نجده ينبه في البداية على ما تحتوي عليه الخزانة الأندلسية من ثروة غزيرة من المؤلفات، في مجالات مختلفة: تتعلق بالقضاء والمظالم والحسبة، والمسائل والوثائق والسجلات، وأحكام الجهاد والسياسة، وأحكام العتق والغرس، وغيرها من المواضيع التي تفيد الباحث في التاريخ الاجتماعي للأندلس إفادة عظمى، إذا هو أحسن استغلالها، كما يشير إلى العدد الهائل الذي ضاع من هذه المؤلفات. ثم يتحدث بعد هذا عن المدن الأندلسية وتاريخ تأسيسها، أو إعادة تعمير بعضها من طرف الخليفة عبد الرحمن الناصر، بعد ما كان قد أصابها الخراب. ثم يتحدث عن الرخام ومواد البناء، وبعده يتحدث عن المنشآت ذات النفع العام: كترصيف الطرقات، ومد قنوات الماء العذب، ثم يخلص للحديث عن اهتمام الرعية بالبناء والتشييد، وعن مدينة قرطبة واتساع عمرانها، وكثرة أرباضها، ونظام تقسيمها. وبعدها يتحدث عن مدينة إشبيلية وتقسيمها العمراني وحوماتها. ثم ينتقل للحديث عن نظام التوثيق والموثقين، وعن دقتهم في ضبط العقود، وبعد هذا يتناول في نصف صفحة تقريبا، وبإشارات سريعة، قضية الاستفسارات والاستفتاءات المتعلقة بالحياة الحضرية، مع إعطاء بعض الأمثلة. ثم ينتقل بسرعة للحديث عن أجهزة مراقبة البناء المكلفة من طرف السلطات، ثم ينهي الموضوع بالحديث عن تدخل الدولة في شخص الخليفة الناصر نفسه أحيانا لإعادة النظر في تهيئة بعض أنحاء

الحواضر، خدمة للمصلحة العامة، حتى ولو كانت على حساب المصلحة الخاصة.

هذا هو مجمل الأفكار التي تناولها الأستاذ الطاهري في موضوعه، المعنون بالعنوان المذكور، حاولت تلخيصها بأمانة. ولعل القارئ سيدرك بنفسه ما ذهبت إليه من كون العنوان لا يعكس ما تناوله واضعه في صلب الموضوع، وهو أمر غير مقبول في عرف الباحثين.

وما قلته عن المقال السادس أستطيع قوله - مع بعض التحفظ - عن المقال الثامن أي الأخير، الذي عنونه السيد الباحث ب «المناخ الثقافي والتطورات الفقهية بالأندلس خلال عصر الطوائف»، حيث نجد أن ما كتب تحت هذا العنوان ينقسم إلى موضوعين منفصلين تمام الانفصال. أحدهما يمكن عنونته «بالمناخ الثقافي خلال عصر الطوائف»، ويبدأ من صفحة 127، أي الصفحة الأولى للمقال إلى صفحة 133 من الكتاب. والموضوع الثاني يتناول فيه فساد القضاء بالأندلس خلال عصر الطوائف، وانحراف أغلب القضاة عن جادة الطريق والحق، وارتمائهم في أحضان الملوك والحكام الفاسدين. ثم يخلص للحديث عن هروب بعض الفقهاء وتملصهم من تحمل مسؤولية خطة القضاء طوال عصر الطوائف. ثم يتطرق بعد هذا إلى ظاهرة الركون إلى التقليد ومحاربة الاجتهاد والمجتهدين من الفقهاء بكل الوسائل. ومن خلال هذه المعطيات نلاحظ أن محتوى المقال لا يترجم بدقة دلالة العنوان، بل يغفل تماما الحديث عما ورد في شقه الثاني خاصة، المتعلق بالتطورات الفقهية بالأندلس خلال عصر الطوائف. وما حاولت

ملامسته والتنبيه عليه من خلال قراءتي السريعة للعنوانين السابقين يمكن ملاحظته بشكل أو بآخر في باقي العناوين الأربعة الأخرى، أي عناوين المقالات: الثاني، والرابع، والخامس، والسابع.

وبهذه التنبيهات النقدية المتواضعة أكون قد أنهيت جولتي التقويمية في رحاب هذا الكتاب الملغوم «دراسات ومباحث في تاريخ الأندلس - عصري الخلافة والطوائف» للأستاذ الباحث أحمد الطاهري، الذي أعده - برغم صغر حجمه، وبرغم الانتقادات الموجهة إليه - من المؤلفات الجيدة، الغنية بالأفكار الجديدة، والآراء الجريئة والمثيرة للإعجاب من جهة، والمستفزة لذهن القاريء/الباحث المهتم بدراسة التراث الفكري الأندلسي من جهة أخرى، بما تشكله أحيانا من هزات عنيفة قد تكسر ما تواضع عليه الدارسون حتى الآن، أو تحدث فيه شروخا مقلقة تدعو إلى إعادة القراءة المتأنية لما كتب في الموضوع أو حوله قديما وحديثا. كما تدعو أيضا - وهنا تكمن قيمة الكتاب، وإيجابية ما طرح فيه من أفكار وآراء مهما اختلفنا مع صاحبها في مدى مشروعيتها - قلت: كما تدعو إلى إعادة النظر فيما ترسخ من أحكام، وتحريك سكونيتها على ضوء ماجد من معطيات علمية في مختلف الميادين المعرفية، بعد افتضاض بكارة عدد من المصادر والمظان الهامة،التي ظلت بعيدة عن دائرة الضوء في مجال البحث حتى الآن، ومحاولة استغلال مادتها بشكل جيد، بعيد عن كل انفعال أو تبن لمواقف مسبقة، قصد توظيفها في كتابة تاريخنا الفكري والاجتماعي والسياسي، بمنظور علمي جديد، مسلح بمنهج مضبوط وسليم، غايته ملامسة الموضوعية، ومقاربة الحقيقة والكشف عن حذورها

ويكفي الأستاذ الطاهري فخرا واعتزازا أن يصل بواسطة كتابه هذا إلى غاية تنبيه الباحثين على إعادة النظر فيما ترسخ من أحكام حول العصر المدروس، وعلى إثارة عدد من الإشكالات والمواضيع التي مازالت في حاجة ماسة إلى الدراسة والبحث. وهذا ما يجعله ذا قيمة علمية جيدة تدعو إلى الحرص على قراءته، على الرغم مما شابه من هنات وأخطاء حاولت فيما قمت به من قراءة نقدية متواضعة أن أرصد أغلبها، وأبين وجه الخطأ فيها، ديدني في ذلك إرجاع الحق إلى نصابه، وخدمة البحث العلمي بكل تجرد وموضوعية، وإن كنت أعد ما قمت به مجرد وجهة نظر قارئ هاو يزعم بكل تواضع أن له اطلاعا بسيطا على العصر الذي تناول قضاياه الباحث المحترم. ووجهة النظر - كما هو معروف - مهما كانت مدعومة بالشواهد والحجج الثابتة تبقى معرضة للخطأ والصواب، وقابلة للنقاش. وبناء على هذا الأساس فإن ما سجلته من ملاحظات تقويمية في شأن مقالات الكتاب، وما وجهته من نقد مشروع - حسب اعتقادي - لأطروحاته المتعددة لا يطعن بحال من الأحوال في قيمته العلمية، ومستواه الفكري المتميز.

*****

الهوامش :

(1) مقدمة الكتاب المدروس، 5.
(2) نفسه، 5.
(3) سماها المؤلف فصولا.
(4) هذه العبارة للدكتور محمود إسماعيل، استعملها في تقديمه لكتاب عامة قرطبة، للأستاذ الطاهري.
(5) مقدمة المرجع نفسه، 3.
(6) نفسه، 5.

(7) ما كان لي أن أحرر هذه الملاحظات والانتقادات المتواضعة لولا تشجيع أخي وصديقي الأستاذ أحمد الطاهري، الذي حثني على تسجيل ما أبديته له من تلك الملاحظات، وإخراجها للقراء.
(8) الكتاب المدروس، 69-70.
(9) قضاة قرطبة للخشني، 101-102، (الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966).
(10) الكتاب المدروس، 69.
(11) نفح الطيب للمقري 570/3-571، (تح. د. إحسان عباس - دار صادر - بيروت).
(12) الكتاب المدروس/انظر مثلا ص 69 (النص المتعلق بالحكم المستنصر)، ص82. الإحالة 21، ص 116، الإحالة 47، ص 132. الإحالة 34، ص 11، الإحالة 9، ثم قارن.
(13) نفسه، 11.
(14) نفح الطيب 155/3-156.
(15) الكتاب المدروس، 116.
(16) نفسه، 86.
(17) نفح الطيب 152/1.
(18) الكتاب المدروس/ انظر مثلا: ص 118، الإحالة 74، 75، ص 119، الإحالة 84، 85، ص 132، الإحالة 41، ص 138، الإحالة 96، ص 139، الإحالة 109، ثم قارن.
(19) سورة الماعون، 4.
(20) الكتاب المدروس، 130.
(21) نفسه، 129-130.
(22) الذخيرة لابن بسام 488/1/1-489. (تح. د. إحسان عباس - دار الثقافة - بيروت).
(23) الكتاب المدروس، راجع مثلا: نصوص ص 128 وما بعدها، ص 138، الإحالة 96، ص 139، الإحالة 109، ثم قارن.
(24) نفسه، 117.
(25) أنظر ترجمته في تاريخ علماء الأندلس لابن الفرضي، 39/2، (الدار المصرية للتأليف والترجمة 1966).
(26) انظر ترجمته في المصدر نفسه 217/1.
(27) انظر ترجمته في المصدر نفسه 113/1، وراجع الكتاب المدروس 112.
(28) انظر النص ضمن ترجمته في تاريخ علماء الأندلس 110:/1
(29) الكتاب المدروس، 12، الإحالة 21.
(30) نفسه، 65.
(31) نفسه، انظر أمثلة أخرى لما نبهت عليه في ص 23، الإحالة 19، ص 71، ص 86.

(32) نفسه، راجع مثلا النصوص الواردة في الصفحات 117-119، 122، 131، 132، 139.
(33) نفسه، راجع مثلا النصوص الواردة في الصفحات 24، 70، 71، 118.
(34) قد أشرت في بداية هذا المقال إلى الطريقة المكثفة التي عرض بها الباحث أفكاره وآراءه، والتي يحتاج تحليلها ومناقشتها إلى تدبيج عدة مقالات مطولة.
(35) الكتاب المدروس، 9.
(36) نفسه، 10.
(37) نفعسه، 11، وانظر عامة قرطبة، 9.
(36) نفسه، 10.
(37) نفسه، 11، وانظر عامة قرطبة، 9.
(38) قد تناول ذ. الطاهري هذا الموضوع بشكل مباشر في ثلاثة فصول: الأول، والثاني والسابع، كما تطرق له عرضا في عدة أماكن أخرى من الكتاب.
(39) الكتاب المدروس، 15.
(40) نفسه، 9.
(41) نفسه، 15.
(42) نفسه، 10.
(43) نفسه، 14.
(44) نفسه، 21.
(45) نفسه، 15.
(46) نفسه، انظر هذه الأوصاف والتعريفات بالتتالي في الصفحات 13، 114، 115،116، 9، 12، 118، 71.
(47) نفسه، 10.
(48) نفسه، 82.
(49) نفسه، 10.
(50) نفسه، 82.
(51) نفسه، 116-118.
(52) الباحث نفسه يصف هذه الفترة: «بعصر الفتنة». الكتاب المدروس، 127.
(53) راجع مثلا، البيان المغرب لابن عذاري 50/3 وما بعدها. (دار الثقافة - بيروت).
(54) نفسه، 61/3-62.
(55) نفسه، 56/3.
(56) الكتاب المدروس، 11.
(57) نفسه، 24.
(58) نفسه، 25، 114، وانظر عامة قرطبة 174.
(59) وصفته بالزعم الخطير لأنه نزع من العلماء بعامة، حتى حسهم الديني، وحرص الكثير منهم على اكتساب الأجر العظيم، والجزاء الحسن،

المنصوص عليه في كل أصول التشريع لكل من علم الناس ونفعهم بعلمه وهذا ما جعل كثيرا من العلماء يرفضون أخذ الأجر على تعليمهم الناس سواء كانوا أغنياء أم فقراء. وأخبار هؤلاء متداولة ومبثوثة في كتب التراجم والطبقات. فلست أدري كيف تجاهل الأستاذ الباحث كل هذا، وتبنى هذا الموقف الغريب!!؟

(60) كتاب الحوادث والبدع، تح. محمد الطالبي، تونس، 1959، ص 72، نقلا عن الكتاب المدروس 25، الإحالة 32.

(61) الكتاب المدروس، 114-115، وانظر عامة قرطبة، 174-175.

(62) الكتاب المدروس، 23-25.

(63) نفسه، 25.

(64) نفسه، 70.

(65) انظر مثلا، قضاة قرطبة، 102، 109، وتاريخ قضاة الأندلس للنباهي، 77، (طبعة بيروت).

(66) انظر هذه النصوص في الكتاب المدروس، 127.

(67) نفسه، 132.

(68) معجم البلدان لياقوت 3/357-358. (شلب)، (دار صادر - بيروت).

(69) انظر هذه التعابير وغيرها في الكتاب المدروس، 116-122.

*****

ملاحظات واستدراكات على ديوان الامام ابن حزم الأندلسي

مصطفى الغديري(*)

سررت كثيرا حين وقع نظري، في إحدى المكتبات العمومية، على كتاب يحمل اسم «ديوان الإمام ابن حزم»، وظننت أنني وقفت على ضالتي، باعتباري مدرسا للأدب الأندلسي، وحمدت لصاحبه هذا العمل الذي جاء ليسد فراغا في المكتبة الأندلسية. وحين تصفحته أول الأمر وجدته يحمل قدرا لا بأس به من شعر الرجل، وقلت في نفسي لاشك أنه يضيف جديدا إلى ما سبق من شعر ابن حزم المنشور. ولما قرأته بامعان وتدبر، بدت لي مجموعة من الملاحظات قررت أن أنشرها تعقيبا على هذا العمل، وإفادة للباحث المهتم.

في البداية أذكر بأن هناك قاعدة علمية يستحضرها الباحثون كلما أقدموا على التأليف والدراسة؛ وهي أن دواعي البحث في موضوع ما تنبني على كون موضوع الدرس جديدا، لم يسبق أحد الدارسين إلى الخوض فيه، أو أن ما قيل فيه غير مستوف لجميع جوانبه، مما يدعو إلى استدراك أمور جديدة أو تصحيح وتوضيح مفاهيم وردت فيه غامضة أو ناقصة.

(*) أستاذ جامعي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الأول، وجدة.

ولاشك أن الأستاذ الفاضل الدكتور صبحي رشاد عبد الكريم قد راعى هذه القواعد وهو يقدم على تحقيق ديوان ابن حزم ودراسته، كما جاء في عنوان الكتاب. الا أنني فوجئت بأن عمل الأستاذ الفاضل لا يتسم بالجدية المطلوبة في إخراج ديوان هذا الرجل العظيم، للأسباب الآتية:

أولا : إن ما جاء في هذا الديوان سبق نشره في مجموعات شعرية على شكل ملاحق في الكتب والدوريات، من هنا كان على الأستاذ الفاضل أن يعنون عمله هذا بـ« مجموع شعر ابن حزم: جمع ودراسة ». اللهم اذا كان الأستاذ صبحي أراد أن يحقق من جديد هذا الشعر، وقد رأى في نشراته السابقة هفوات أو أخطاء وجب تصحيحها، وهو شيء لم أقف عليه على طول صفحات هذا الديوان.

ثانيا : لا أدري كيف يبرر الأستاذ الفاضل بأنه لم يطلع على كتاب تاريخ الأدب الأندلسي - عصر سيادة قرطبة - للدكتور احسان عباس[1] وهو منشور منذ 1959 ومازال مؤلفه يصدره، بين الفينة والأخرى، منقحا ومزيدا. وآخر طبعة له - كما في علمي - هي السابعة سنة 1985. والكتاب لا تخلو منه مكتبة في العالم العربي، عامة كانت أم خاصة، بل يمكن القول انه لا تخلو منه مكتبة الطالب الجامعي فضلا عن مكتبات الباحثين المهتمين بالأندلسيات.

ولا أظن أن مكتبة كلية اللغة العربية بالمنوفية - حيث يدرس الأستاذ المحترم - تفتقر إلى هذا المرجع المتداول. وفي الوقت ذاته يقول الأستاذ المحقق: انه يظن أن الدكتور محمد الهادي الطرابلسي[2] لم يطلع على جميع ما حققه الدكتور الطاهر أحمد

مكي من شعر ابن حزم في كتابه «دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة»، علما أن المحقق استفاد من العملين معا (كما أشار في الصفحات : 17-20). فبحث د. الطرابلسي صدر 1972، في حين صدر كتاب د. الطاهر مكي بعد ذلك ببضع سنوات. وقد كان على المحقق المحترم أن يقارن بين تاريخ صدور العملين قبل أن يصدر عنه هذا الظن[3]. ولا أدري هل نسي أم تناسى أن يعود إلى تاريخ طبعات مراجعه ليوثق كلامه، وهو ما لم يفعله في كافة هوامش عمله، بل أكثر من هذا لم يحدد مصادر تحقيقه في قائمة خاصة على عادة كل البحوث العلمية.

ثالثا : أتساءل عن اضافة المحقق في نشره لقصائد الديوان المخطوطة وقد نشرت جميعا، وبعضها نشر أكثر من مرة، وهي كالآتي بحسب ترتيبها في الديوان :

-القطعة الأولى (ص : 37) نشرها الدكتور احسان عباس (ص: 370-374)[4] وتجاوزها الدكتور الطاهر أحمد مكي لأسباب عللها في الصفحة 408[5].

- القطعة الثانية (ص : 52) نشرها د. احسان عباس (ص: 374-382).

- القطعة الثالثة (ص : 63) نشرها د. احسان عباس: (382) والدكتور الطاهر أحمد مكي : (415).

- القطعة الرابعة (ص : 63) نشرها د. احسان عباس: 384 .

- القطعة الخامسة (ص : 64) نشرها د. احسان عباس: (383-385) ونشرها د. ط. أ. مكي (416).

- القطعة السادسة (ص 69) نشرها د. احسان عباس: (69-72) ووردت أيضا في رسالة محمد بن سليمان بن عبيد «شعر ابن حزم تحقيق ودراسة» – قسم اللغة العربية آداب القاهرة – قسم الرسائل بمكتبة الكلية رقم 3524 ص: 419

– القطعة السابعة (ص 73) نشرها د. محمد الطرابلسي (في حولية كلية الآداب المشار إليها ص: 164) ونشرها د. ط. أ. مكي: (409) كما توجد منها أبيات في الذخيرة: 173/1/1 . ط. احسان عباس والجذوة: 310 ط. الدار المصرية 1966 الاحاطة: 114/4 والنفح: 81/2 ط. إ. عباس.

- القطعة الثامنة (ص 79) نشرها د. الطرابلسي (170-172). والدكتور ط.أ. مكي (412).

- القطعة التاسعة (ص 82) نشرها د. الطرابلسي: (172) والدكتور ط. أ. مكي (413).

- القطعة العاشرة (ص 84) نشرها الدكتور الطرابلسي (173–176) والدكتور ط. أ. مكي (413-415).

هذا بالنسبة للقصائد التي نشرها عن مخطوطة لها صورة بدار الكتب المصرية (كما يقول المحقق ص 30) وأصلها يوجد بالمكتبة الافريقية باستنبول. وتوجد أيضا نسخة مصورة منها بمكتبة جامعة الدول العربية، وبالمكتبة المركزية بجامعة قاريونس بليبيا.

بالاضافة إلى ما ذكرت فان هذه القطع توجد في رسالة د. محمد بن سليمان بن عبيد «شعر ابن حزم تحقيق ودراسة»

هيأها تحت اشراف د. محمود علي مكي 1401 هـ 1981 م. وليس في علمي ان كان هذا العمل منشورا أو ما زال مرقونا.

أما ما سماه «بالمنشورات المتفرقة من شعر ابن حزم في بطون الكتب» رقم 11 إلى 38 (ص 87-102) فلي عليها أيضا مجموعة من الملحوظات وهي كالآتي:

يفتقر هذا الجمع إلى جملة من القواعد العلمية في جمع النصوص وتوثيقها من ضبط الكلمات - الصعبة منها خاصة - ومقابلة الروايات، وترتيب مصادر التخريج. كما أنه لا يخضع لأي ترتيب معين، فقد بدأ بقافية الضاد ثم بعدها قافية النون، ثم الراء ثم الحاء، ثم الدال، فالنون ثم الباء... إلخ. وهذا يخالف المنهجية المتعارف عليها في ترتيب قطع المجموع الشعري. وأكثر من هذا تساءلت مع نفسي وقلت: هل يصح تجاوز أمهات المصادر الأدبية الأندلسية في مثل هذا العمل، من أمثال الذخيرة، ومطمح الأنفس، ورايات المبرزين، وكتب ابن الخطيب؟ لأنني وجدت المحقق يعتمد على المصادر الفرعية ويهمل الأساسية، من ذلك مثلا قطعة رقم 29، جعل مصادر تخريجها هي: جذوة المقتبس (ط غير المحققة) بغية الملتمس، ومعجم الأدباء، مع العلم أن هذه القطعة وردت في الذخيرة: 172/1/1-73، ومطمح الأنفس: 281 والصلة لابن بشكوال 395/2، والمعجب للمراكشي: 73-74، والاحاطة 114/4 وكذلك قطعة رقم 30 أهمل فيها الذخيرة: 174/1/1 ورايات المبرزين والاحاطة: 115/4 وكذلك رقم 31، خرجها من بغية الملتمس، والجذوة، والمغرب، والوفيات، مع أنها وردت أيضا في مصادر أخرى أساسية وهي: الذخيرة: 174/1/1، والرايات: 69، وما قلت عن هذه النماذج ينسحب

على أكثر القطع المجموعة. بل أكثر من هذا أن السيد المحقق أقحم بعض الأشعار في المجموع لغير ابن حزم الظاهري، من ذلك القطعتان في الصفحتين: 91، 92 وهما لأبي المغيرة (ابن عم ابن حزم)، كما نص على ذلك ابن بسام في الذخيرة: 166/1/1، والمغرب: 358/1 . والمحقق نفسه قال: «وأرجح أن تكون هذه الأبيات لأبي المغيرة... والسياق يؤذن بأنها من كلام أبي المغيرة». فما قيمة هذا الترجيح إذا لم يعمل المحقق في ضوئه؟ والمحقق لم يعتمد الذخيرة وانما اكتفى بنفح الطيب. إلا أنني فوجئت هذه المرة بالمحقق يقارن بين رواية الذخيرة والمغرب في حلى المغرب في الصفحة 90 هامش: 1 لكنني أرجح أن الأستاذ الفاضل لم يطلع على الذخيرة، وإنما نقل ذلك من هوامش كتاب المغرب في حلى المغرب الذي حققه د. شوقي ضيف منذ ما يزيد على أربعين سنة، يوم لم يكن كتاب الذخيرة محققا بجميع أقسامه وأجزائه.

وبهذه المناسبة ارتأيت أن أثبت في ذيل هذه الكلمة ما وقفت عليه من شعر ابن حزم، مما لم يرد في عمل الأستاذ الفاضل، من غير الرجوع إلى ما جاء في طوق الحمامة، عملا بما أعلنه في تقديمه لما سماه بديوان ابن حزم، حيث يقول: «فلم ننقل من طوق الحمامة بيتا، حيث يمثل جانبا من شعر الرجل ونثره مستقلا بذاته» (ص: 7).

- 1 -

قال ابن عبد الرزاق وأنشدني أبو الحسن علي بن الأخضر التنوخي النحوي بحمص الأندلس، قال: أنشدني أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الحافظ لنفسه: (مجتث) :

من لم يرَ العلم أعلى ... من كل شيء يصابُ
فليس يُفْلحُ حتّى ... يُحثى عليه التُّرابُ

(أخبار وتراجم أندلسية إعداد وتحقيق: د. احسان عباس، ص: 114 طبعة ثانية 1399 هـ/ 1979 م. دار الثقافة بيروت).

- 2 -

وقال أيضا: (الطويل)

إذا طلعت شمسٌ عليَّ بسَلْوةٍ ... أثار الهوى بين الضُّلوع غروبها

(الغيث المسجم في شرح لامية العجم للصفدي: 293/1 . دار العلم لبنان، ب. ت.).

- 3 -

قال ابن حزم يبكي ما حل بمدينته قرطبة غداة الفتنة: (طويل)

سلام على دار رحلنا وغُودرَتْ ... خلاءً من الأهْلينَ موحشةً قَفْرا
تراها كأنْ لم تَغْنَ بالأمْسِ بلْقَعا ... ولا عمرت من أهلها قبلَنا دَهْرا
فيا دار لم يقفرْك منّا اخْتِيارُنا ... ولو أننا نَسْطيع كنتِ لنا قَبْرا
ولكنَّ أقداراً من الله أنْفِذَتْ ... تُدمِّرنا طوعاً لما حلَّ أو قهْرا
ويا خَيْر دارٍ قَدْ تركْت حميدةً ... سَقَتْك الغوادي ما أجلَّ وما أسرى
ويا مُجْتلى تلكَ البَساتين حفَّها ... رياضٌ قوارير غَدَتْ بعْدنا غَبْرا
ويا دهْرُ بلّغْ ساكِنيها تَحِيّتي ... ولو سكنوا المروين أو جاوزوا النَّهرا

فصبراً لسَطْو الدَّهْر فيهم وحكْمه ... وإن كان طَعْمُ الصَّبر مستثقلا مرّا

لئن كان أظْمانا فقد طال ما سقى ... وإن ساءنا فيها فقدْ طال ما سرّا

وأيتّها الدار الحبيبةُ لا يَرِمْ ... ربوعَك جَوْنُ المُزْنِ يَهمي بها قَطْرا

كأنَّك لم يسكُنْك غيدٌ أوانسُ ... وصيدُ رجالٍ أشْبهوا الأنْجُمَ الزُّهرا

تفانوا وبادوا واسمرَّت نواهُم ... لمثلهم أسْكَبَتْ مُقلتي العبْرى

سنصبر بعد اليُسْر للعُسْر طاعةً ... لعلَّ جميلَ الصَّبْر يُعْقبنا يُسْرا

وإنّي ولو عادَت وعُدنا لعَهدِها ... فكيفَ بمَنْ من أهلها سكن القَبْرا

ويا دَهْرنا فيها متى أنت عائدٌ ... فنحمد منك العود ان عدت والكرا

فيا رُبَّ يوم في ذَراها ولَيْلَةٍ ... وصلْنا هناك الشَّمْسَ باللَّهْوِ والبَدْرا

فَوا جِسْميَ المُضنى ووا قلبي المغرى ... ووانفسي الثّكْلى وواكبدي الحرّا

ويا همٌّ ما أعدى ويا شجْو ما أبْرا ... ويا وجْدُ ما أشجى ويا بينُ ما أفرا

ويا دهرُ لا تبعد، ويا عهْدُ لا تَحُلْ ... ويا دمعُ لا تَجْمَدْ ويا سقم لا تبْرا

سأندبُ ذاك العهدَ ما قامت الخَضْرا ... على الناس سقفا واستقلَّتْ بنَا الغَبْرا

التخريج :

أعمال الأعلام لابن الخطيب: 107-108 تحقيق ليفي بروفنسال ط. بيروت، دار المكشوف، 1956 .

طوق الحمامة، ورد فيها البيت السابع ط. حسن كامل الصيرفي ص: 94 وقد ألحق د. الطاهر مكي مجموعة من أبيات، القصيدة في متن الطوق ط. ثالثة. 127، والشيء نفسه فعله صلاح

الدين القاسمي في طبعته لطوق الحمامة ص 155 هامش: 14، وذيلها د. احسان عباس على طوق الحمامة في ملحق رقم 1 (رسائل ابن حزم 312/1 ط. أولى بيروت 1980).

- 4 -

قال ابن حزم في استدعاء أبي مروان عبد الملك بن زيادة الله بهذين البيتين: (سريع).

صنواك في ربعي فثلّثهما غيثُ السّواري وأبو بَكْرِ
صِلْني بِلُقْياك التي أبْتَغي أصِلْكَ بالحَمْدِ وبالشُّكْرِ

(رسائل ابن حزم: 230/2 تحقيق: د. احسان عباس ط. اولى 1981 بيروت)

- 5 -

قال أبو محمد بن حزم في باب النسيب (سريع)
لا تَلْحِهِ في حُبّه إن بدا شاحبَ لونٍ قد عراهُ النّحولْ
وإنَّ غُصناً أبداً لا تَزُولْ عليهِ شَمْسٌ لَحَرٍ بالذُّبولْ

(السحر والشعر لابن الخطيب: 66 نشره. خ. م كونتنت فرير، المعهد الاسباني العربي للثقافة. مدريد 1981). ورد البيت الثاني في الديوان ص: 95، رقم 24 .

- 6 -

وقال أيضا (مخلع البسيط).

من ظَلّ يبْغي فروعَ العِلْم	بدْءاً ولمْ يدْرِ منْه أصْلا
فكلّما ازْدادَ فيه سَعْياً	زادَ لَعَمْري بِذَاك جَهْلا

(الذخيرة لابن بسام: 171/1/1).

*****

الهوامش :

(1) أنظر ص 21 من الديوان.
(2) انطلاقا مما كتبه «في حولية الجامعة التونسية العدد 9 سنة 1972 بعنوان «شعر ابن حزم»، ص 152-176
(3) الديوان ص 21
(4) في كتابه تاريخ الأدب الأندلسي - عصر سيادة قرطبة. ط. السابعة 1985 بيروت.
(5) دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامة ط. الثالثة .1981 دار المعارف.

*****

إبداع

طنجة

مالكة العاصمي(*)

كَيْفَ أَتْرُكُ هَذَا الْمَسَاءَ دَمِي يَتَدَفَّقُ مُنْدَلِقاً
فِي حَوَافِي الْمَدِينَة
أَتْرُكُ هَذَا الْمَسَاءَ تَلاَلِي مُوَاجِهَةً لِلزَّوَابِعِ
كَيْفَ أُوَاجِهُ هَذَا الْمَسَاءَ أَنِينَ السُّهُولِ ونَوْحَ
الأَخَادِيد فِي جَسَدِي
أَزْمَتِي مَأْزُومَــــةٌ
وَرُؤَايَ سَرَادِيبُ هَارِبَةٌ
وَسُؤَالِيَ مُنْتَشِرٌ فِي الْمَدى الْقُزَحِيِّ
أُرَدِّدُهُ وَأُغَنِّيهِ فِي غَيْهَبِ الذَّاكِرَةْ

***

كَيْفَ أُوَاجِهُ هَذَا الْمَسَاءَ حَنِينِي لأُمِّي
وَكَيْفَ أُعَالِجُ هَذَا الْبُكَاءَ الأَلِيمَ
الْبُكَا الْمُتَفَطِّرَ
هَذَا البُكَاءَ المعذِّب
نَوْحُ الْمَجَرَّاتِ مُعْتَصَرٌ بِفَمِي
وَأَنِينُ الْمَسَافَاتْ

***

(*) أستاذة جامعية، شاعرة.

كُلُّ التَّقَاوِيمِ نَاطِقَةٌ بِمَآلِ الطَّبِيعَة حَالَ التَّشَنُّجِ
تتَّخِذُ الأَرْضُ معْرَاجَهَا نَحْوَ كُلِّ المَدَارَاتْ
وتبْدُو الْعَرَاجِينُ مُسْتَلَّةً مِنْ فَسَائِلِهَا
كاسْتِلاَلِ الدَّوَاخِل مِنْ جَسَدِي
وَقُدُودُ الرِّجَالِ تَدَافَعُ مَسْحُوبَةً بِخُيُوطِ الشَّيَاطِين
نَحْوَ انْبِعَاجِ الأَثِيرِ
وَنَحْوَ السُّقُوط الأَخِيرْ
فَكَيْفَ أُوَاجِهُ هَذَا الْمَسَاءَ زَوَابِعَ عَاصِفَةً فِي
سَرَادِيبِ رُوحِي
وَخُلْجَانِ طَنْجَةَ
هَاذِي الرِّيَاحُ مُعَذَّبَةٌ كَتَبَارِيحِ رُوحِي
وَعَصْفُ زَوَابِعِ طَنْجَةَ يَقْتَلِعُ الأَرْضَ مِنْ جِلْدِهَا
ويَهُدُّ النَّخِيلْ

***

بَقَايَا الطَّوَاغِيتِ سَوْفَ تُدَكُّ مَرَاسِيهَا الْيَوْمَ
حَالَ سُكُونِ الزَّوَابِعِ
آنَ انْقِشَاعِ التَّوَابِعِ
هَذَا هِيَاجُ الطَّبِيعَةِ وَالرُّوحْ
تَلْتَحِمُ الأَرْضُ بِالْجَسَدِ الْمُتَضَوِّرِ
والرِّيحُ تَصْهَلُ
والرِّيحُ تَزْأَرُ
ثُمَّ تَئِنُّ
وَتَعْوِي
وَتَشْلِطُ أَلْوِيَةَ السَّهْلِ حِينَ تُقَاوِمُ

تَهْوِي التِّلاَلْ
وَتَطِيشُ الْجِبَالْ
وَتَجْرِي الرِّمَالْ

***

هَلْ سَتَنَامُ مَكَامِنُ هَاذِي الْمَدِينَةَ أناً مِنَ اللّيْلِ
حَتَّى أُحَاوِرَ لَوْنَ الْجَدَاوِلِ / حِينَ تُعَذِّبُهَا
الرِّيحُ
أُصْغِي لِشَجْوِ السَّوَاقِي إِذَا مَا تَخَطَّفَهَا لَوْلَبُ
الأَرْضِ/ فَانْسَكَبَتْ فِرَقاً/ تَغْتَدِي حَيْثُ تَتْرُكُ
مُهْجَتَهَا فِي جُيُوبِ الطَّبِيعَةِ

***

كَيْفَ أُوَاجِهُ هَذَا الْمَسَاء انْدلاَقِي بَيِنَ الْمَطَارَاتْ
وَحَوارِيٍّ طَنْجَةَ
أَكْبَحُ شَوْقِي وَتَوْقِي
أَسْحَبُ هَذَا الْمَسَاءَ خُيُوطَ ارْتِعَاشِى مِنَ الْغَيْمِ
كَيْفَ يُقَرِّرُ هَذَا الْمَسَاءُ امْتِطَاءَ خُيُولِي
وَكَيْفَ أَصُدُّ اجْتِيَاحَ حُقُولِي
وَحَرْبَ الطَّبِيعَةِ فَوْقَ تَضَارِيسِ رُوحِي
وكُتْبَانِ طَنْجَةَ
كَيْفَ أَصُدُّ اجْتِيَاحَ اللَّواعِجِ عَنْ كَبِدِي
شَدْوُ الْحَسَاسِينِ مُحْتَبِسٌ فِي فَمِي
وَشُعَاعُ الأَصَائِلِ مُحْتَقِنٌ بِدَمِي
وهَدِيلُ الْحَمَامْ
فَكَيْفَ أُوَاجِهُ نَوْحَ الْبَلاَبِلِ

شَدْوَ الْعَصَافِيرِ فِي مُهْجَتِي
وخَمَائِلِ طَنْجَةَ
مَجْزَرَةٌ في الْكِيَانِ وَفِي الرُّوحِ

***

الْجَوُّ مُعْتَكِرُ
وَحَنَايَا الْجَوَانِحِ مُقْتَلَعُ
والْغَمَامُ جَرِيحٌ
وَأَسْئِلَتِي لاَ تَنِي تَتَضَوَّرُ فِي رِئَتِي مُتَعَفِّنَةً
تَبْتَغِي صَحْوَةَ الآلِهَهْ
تَنْزِفُ الذَّاكِرَهْ
الْفَضَاءُ يَبَابْ
ورَحِيلُ الطَّبِيعَةِ مِثْلُ رَحِيلِيَ
مَحْضُ خَرابْ
محضُ.....
خَرَابْ......

البيضاء ـ طنجة ، 21-6-1994

***

تجليات مخيم الوحدة

حسن الأمراني(*)

واقف فوق صخرة الكبرياء … وبقلبي بشارة الأنبياء
وجذوري يسقي منابتها العـ … زّ فتسمو إلى عنان السماء
واقفٌ فوق قمة المجد فردا … أتقرى ملامح الصحراء
أرسل الطرف نحو محراب نور … ثابتٍ وسْط قبّة زرقاء
وعلى راحتيّ شمس المعالي … ضوؤها ظالمٌ لكل ضياء
قد هتكنا حجابها بسيوف … الحزم والحلم والهدى والمضاء
واقفٌ والفراق يُدمي فؤادي … واقف والعناق يدفع دائي
مالشوقي القديم يطلع كالنخل … ويسري هوناً إلى أعضائي؟
وعيون الصحراء أفتك لحظاً … من عيون الخريدة الحسناء
غادةٌ دونها سيوفُ عليّ … وعلى خدرها ليوث البراء
فقلوب الأعداء صرعى بغيظ … وقلوب الأحباب صرعى وفاء
نطق القلب بعد طول اصطبار … ونضا عنه من ثياب العناء
مالسهم الجفاء يقذف كالشهـ … ب؟ ومن يتّقي سهام الجفاء؟
والذي بيننا أرقّ من الورد … وأصفى من صبوة الخلطاء
أنا إن قيل: من تحبّ؟ تمثلـ … ت بلادي تجيش في أحشائي
وبنوهاو إن تناءى بنوها … أهل ودّي طراًّ وأهل إخائي
إن ما بيننا أشدّ وأبقى … يا بلادي من سطوة الآناء
عانقيني واستمطري من يقيني … نضرة الشوق واشتعال الوفاء
يا بلادي ردّي عليّ شبابي … بالتئام الأطراف والأجزاء
وافتحي يا حبيبة العمر للنا … س دروب الحرية الخضراء

***

عيون الساقية الحمراء 12 صفر 1415 هـ / 22 يوليوز 1994

(*) أستاذ جامعي، كلية الآداب، جامعة محمد الأول، وجدة

مراكش

أحمد بلحاج آية وارهام(*)

1

أرى حجراً منْ هَجيرِ الْبِعَادِ
يَمُدُّ إليك يديه
وأنت تفكين مئزرك العسجدي
هل الوقت بعض فواكهك الملكية ؟
هل خَصْرُكِ المطر القُدُسيُّ ؟
أذوب كما فضة في صراطك
يسبكني العشق
أنّى يؤرخ جرحي سنابل أحلامه
وأنت الجراح التي إن تناءيت عنها
جفاني الوطن ؟!

2

أرى حجرا من دم الشهداء يطوف
أرى قببا في بهائك تصعد
تصعد
تصعد حتى ائتلاق السكينة،
للروح فيك حدائقها
ولخمر الحبور معاصرها

(*) شاعر.

ولشمس الكرامات أحوالها،
لم يصغك الزمان
ولكنما
أنت صغت تريكته
فارتمى
في سنائك
جدول حس
وفي سالفيك
ينابيع ضوء
فكيف تلومين شهقته من قَوامك ؟
هل يملك البحث قلبا سوى لاَزَوَرْدِ انتشائك ؟
فيضي على النفس غبطة فجر
وقودي جموحي إلى عشب أسرارك الماكره

3

دخلتك هجسا
سلخت عن العمر جلدته
بين خطَو وخطو
تلوحين لي
نغمة من سماء اشتعالي
وحين يهم احتدامي بقطفك
تفرغ فيّ الفواجع ما هرّبت من بنادقها
أو تخثر من سكرها،
ماالذي بيننا قد تستر في بردة الأولياء ؟
وأوراق في سيمياء الحنين ؟
أقيمي عرائش للألق الحر
واحتطبي من تخومي جذامير تدفيء ماء الجنون
الصلاة شرابك

إن شقق القحط أفئدة المشتهى
كبرياؤك خبز
إذا يدهم غلها سفه الإزدراء

4

رأيتِ دمي قبل أن تذبحيني على تلعة الوصل
ياقوتَة تصعدين بها ملكوت النقاء
رأتك الأحاسيس فسقية
والبصيرة أغنيةً
فمن أين تأتيك كل ظباء العبق ؟
ألست التواريخ مشبوبة بالنذور ؟
وموشومة بكلوم الحرق ؟!

5

لديك احترقت
وما ابتدأ الرقص
دورة وجدي يمركزها اسم تجليك،
فلتمسحي كل عضو تساقط مني
إذا زلزلت سورة التّوق ذاتي
فأنت الضياء
وهذا فَرَاش البدن
يسافر منك إليك
كأن الزمان متاه
ومعناك باب الحلول.

مراكش في : 1415/12/19 هـ
1995/5/19 م

*****

قسيمة الاشتراك السنوي

يطيب لي موافاتكم بطلب اشتراك في مجلة «**المناهل**»

عن سنة : 19

إسم المشترك: ....

عنوانه : ....

الإشتراك السنوي لأربعة أعداد : (80) **ثمانون درهما** داخل المملكة المغربية.
مائة فرنك فرنسي (100 ف.ف. أو ما يعادلها) خارج المملكة المغربية.
تضاف إلى قيمة الاشتراك رسوم البريد.

المناهل : العدد 47



1، زنقة غاندي - الرباط - المغرب ـ **الهاتف** : 70.60.89 ـ **الفاكس** : 70.84.17

رقم الإيداع القانوني : 1974/6

تصميم وطباعة : دار المناهل للطباعة والنشر (وزارة الشؤون الثقافية)

الثمن : 20 درهماً